PLOTIN

TOME III

Il a été tiré de cet ouvrage :

200 exemplaires sur papier pur fil Lafuma
numérotés à la presse de 1 à 200.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLOTIN

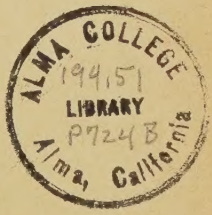
ENNÉADES

III

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

ÉMILE BRÉHIER
Professeur à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1925
Tous droits réservés.

32130

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. A. Puech d'en faire la revision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. E. Bréhier.

TROISIÈME ENNÉADE

I

NOTICE

Il est peu de thèmes plus courants, chez les penseurs du IIe et du IIIe siècle, que la défense de la liberté humaine contre la théorie stoïcienne du destin et contre l'astrologie qui avait alors tant d'adeptes. Péripatéticiens, cyniques et même épicuriens rivalisent avec les platoniciens et les chrétiens pour combattre la doctrine de la nécessité. Il nous reste, outre le présent traité de Plotin, bien d'autres documents de la même époque sur ce sujet, un long fragment du cynique Œnomaüs [1], le *de Fato* du péripatéticien Alexandre d'Aphrodisias, les fragments d'une critique de Chrysippe par l'épicurien Diogénien [2], enfin des critiques du chrétien syriaque Bardesanes [3] et d'Origène le chrétien [4], qui reçut, comme Plotin, l'enseignement d'Ammonius. Dans tous ces écrits le fond des idées et même la forme de l'argumentation se retrouvent si pareils, les arguments sont si impersonnels qu'il faut supposer qu'ils sont tirés de quelqu'un de ces cahiers qui se transmettaient d'une école à l'autre.

Plotin, après avoir écarté la solution épicurienne qui

1. De l'époque d'Adrien ; fragments dans Eusèbe, *Préparation Évangélique* VI, 7.

2. Du IIe siècle ; cf. Pauly-Wissowa : frgts ap. Eus., *P. E.* VI, 8.

3. 154-222 ; frgts de la traduction grecque du *de Fato*, dans Eus., *ibid.*, 10 ; nous possédons en syriaque ce traité, qui, s'il n'est pas l'œuvre personnelle de Bardesanes, provient de son école ; cf. Pauly-Wissowa.

4. Dans l'*Exégèse de la Genèse* ; extraits chez Eusèbe, *ibid.*, 11.

n'échappait à la nécessité qu'en niant le principe de causalité, expose à la fin du chapitre 1 la solution péripatéticienne telle qu'on la trouve chez Alexandre ; elle consistait à séparer les causes en différentes classes (la volonté, le hasard, les arts et la nature), et à dire que, le destin étant identique à la nature, il y avait par suite des causes qui échappaient au destin. C'est bien évidemment cette doctrine que, au début du chapitre 2, il juge superficielle et à laquelle il oppose les doctrines qui vont jusqu'aux premiers principes[1].

Mais quatre de ces doctrines font échec à la liberté ; c'est la doctrine des atomes (sans la théorie de la déclinaison ajoutée par Épicure), celle de l'âme du monde, celle des astrologues, celle de la liaison fatale des causes ; Plotin les expose et les réfute tour à tour. Ces quatre doctrines adverses (ou plutôt trois, car la doctrine de l'âme du monde est, comme celle de la liaison fatale, une doctrine stoïcienne) sont également réunies dans la diatribe d'Œnomaüs sur le même sujet ; le cynique s'adresse à « Démocrite, à Chrysippe et aux devins[2]. » De plus, la critique principale d'Œnomaüs, selon qui ces doctrines aboutissent à la négation de la personnalité, se retrouve trois fois chez Plotin, à propos de chacune des doctrines[3]. Quant à la distinction, qui peut paraître peu fondée, entre la doctrine de l'âme du monde et celle du destin (puisque ce sont deux aspects d'une même doctrine), elle s'éclaircira par la comparaison avec le *de Fato* du pseudo-Plutarque. L'auteur de ce traité, qui est un platonicien éclectique, admet, au chapitre 1, que le mot *destin* a deux sens ; il signifie d'abord une substance, et c'est alors l'âme du monde du *Timée* ; et il signifie un acte, et c'est alors la loi ou liaison des causes. En critiquant au chapitre 4 la doctrine de l'âme du monde, Plotin s'adresse peut-être non à des Stoïciens, mais à des interprètes stoïcisants du *Timée*.

1. Chap. 1 ; comparer Alexandre *de Fato*, chap. IV et V.

2. Eusèbe VI, 7, 17.

3. Comparer Œnomaüs VI, 7, 9-15 et Plotin, 3, 27-29, dans la réfutation de la doctrine des atomes ; 5, 13-24 (astrologie) ; 7, 13-21 (destin).

La critique de la doctrine des atomes ne contient que les deux arguments dès longtemps classiques (l'impossibilité d'expliquer, par les atomes, la régularité du monde et l'âme).

La critique de l'astrologie contient nettement trois argumentations d'un ordre différent : 1° la constatation de la différence entre les individus soumis aux mêmes influences astrales (cet argument, qui est ancien [1], fait le fond du traité de Bardesanes); 2° les raisons pour lesquelles les astres ne peuvent être que des signes et non des causes des événements (c'est l'idée d'Origène, qui développe seulement avec diffusion ce que Plotin ne fait qu'indiquer; mais l'idée et la marche de l'argumentation sont les mêmes jusque dans les détails) [2]; 3° l'esquisse d'un développement consistant dans l'examen de détail d'un livre technique d'astrologie [3]; cette partie est peut-être une œuvre personnelle de Plotin ; elle annonce le traité II, 3.

A la suite de ces doctrines, Plotin expose la théorie platonicienne, mais sous une forme encore très fruste, et moins propre à résoudre le problème qu'à poser des difficultés. Il affirme l'indépendance des âmes individuelles, mais ne cherche pas encore comment cette affirmation peut se concilier avec celle de l'unité du monde. C'est ce qui fera l'objet de ses recherches ultérieures [4].

1. Plotin 5, 20 sq. ; comp. Cicéron, *De Divinat.* II, 47 (revenant à Carnéade); Aulu-Gelle, *Nuits Attiques,* XIV, 1.
2. 5, 33-59.
3. 6, 10-15.
4. Comparer en particulier IV, 3, 2-8 ; IV 8, 5 ; IV, 9.

I [3]

DU DESTIN

1 Tous les événements arrivent et tous les êtres existent ou bien selon des causes, ou bien sans cause ; ou bien il y a des événements et des êtres qui sont sans cause, et d'autres qui ont des causes ; ou bien les événements ont tous une cause tandis que parmi les êtres, ou bien les uns ont une cause et les autres sont sans cause ou bien aucun n'a de cause ; ou bien inversement les êtres ont tous des causes, mais, parmi les événements, ou bien les uns ont des causes, et les autres n'en ont pas, ou bien aucun d'eux n'en a. Dans le cas des choses éternelles, il n'est pas possible de ramener les premières d'entre elles à des causes, puisqu'elles sont les premières ; mais toutes celles qui dépendent des premières tiennent de celles-ci leur être. Pour rendre compte de l'acte d'un être, qu'on ramène cet acte à son essence ; car son essence consiste précisément à produire tel ou tel acte. Quant aux événements ou à ceux des êtres éternels qui n'accomplissent pas toujours le même acte [1], il faut dire qu'il y en a toujours des causes, et il ne faut pas admettre la production sans cause ; il ne faut laisser place ni à de vaines « déclinaisons », ni à un « mouvement subit du corps qui a lieu sans que rien le précède », ni à une inclinaison inconstante de l'âme qui se produit sans que rien l'ait poussée à faire ce qu'elle ne faisait pas avant [2]. Elle subirait, par là même, une nécessité bien plus forte, puisqu'elle ne s'appartiendrait pas et serait mue de mouvements involontaires et sans motifs. Car elle est mue ou bien par l'objet (extérieur ou intérieur)

1. Les événements désignent les choses sujettes à la naissance ; les choses éternelles dont les actes changent désignent les âmes.

2. Plotin est, on le voit, décidé à réfuter la doctrine du destin,

I [3]

ΠΕΡΙ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ

1 Ἅπαντα τὰ γινόμενα καὶ τὰ ὄντα ἤτοι κατ᾽ αἰτίας γίνεται τὰ γινόμενα καὶ ἔστι τὰ ὄντα, ἢ ἄνευ αἰτίας ἄμφω· ἢ τὰ μέν ἄνευ αἰτίας, τὰ δὲ μετ᾽ αἰτίας ἐν ἀμφοτέροις· ἢ τὰ μὲν γιγνόμενα μετ᾽ αἰτίας πάντα, τὰ δὲ ὄντα τὰ μέν ἐστιν αὐτῶν μετ᾽ αἰτίας, τὰ δὲ ἄνευ αἰτίας, ἢ οὐδὲν μετ᾽ αἰτίας· ἢ ἀνάπαλιν τὰ μὲν ὄντα μετ᾽ αἰτίας πάντα, τὰ δὲ γιγνόμενα τὰ μὲν οὕτως, τὰ δὲ ἐκείνως, ἢ οὐδὲν αὐτῶν μετ᾽ αἰτίας. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἀϊδίων τὰ μὲν πρῶτα εἰς ἄλλα αἴτια ἀνάγειν οὐχ οἷόν τε πρῶτα ὄντα· ὅσα δὲ ἐκ τῶν πρώτων ἤρτηται, ἐξ ἐκείνων τὸ εἶναι ἐχέτω. Τάς τε ἐνεργείας ἑκάστων ἀποδιδούς τις ἐπὶ τὰς οὐσίας ἀναγέτω· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εἶναι αὐτῶν, τὸ τοιάνδε ἐνέργειαν ἀποδιδόναι. Περὶ δὲ τῶν γιγνομένων ἢ ὄντων μὲν ἀεί, οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνέργειαν ποιουμένων ἀεὶ κατ᾽ αἰτίας ἅπαντα λεκτέον γίνεσθαι, τὸ δὲ ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον, οὔτε παρεγκλίσεσι κεναῖς χώραν διδόντα οὔτε κινήσει σωμάτων τῇ ἐξαίφνης, ἢ οὐδενὸς προηγησαμένου ὑπέστη, οὔτε ψυχῆς ὁρμῇ ἐμπλήκτῳ μηδενὸς κινήσαντος αὐτὴν εἰς τό τι πρᾶξαι ὧν πρότερον οὐκ ἐποίει. Ἡ αὐτῷ γε τούτῳ μείζων ἄν τις ἔχοι αὐτὴν ἀνάγκη τῷ μὴ αὐτῆς εἶναι, φέρεσθαι δὲ τὰς τοιαύτας φορὰς ἀβουλήτους τε καὶ ἀναιτίους οὔσας. Ἡ γὰρ τὸ βουλητόν — τοῦτο δὲ ἢ ἔξω

1 2 τὰ γινόμενα et τὰ ὄντα del. Volkmann || 12 αὐτῶν: αὐτῷ B Ciz. Vat.

de la volonté, ou bien par l'objet du désir, et si elle n'était mue par la fin qu'elle désire, elle n'aurait pas du tout de mouvement. Tout événement ayant une cause, l'on peut facilement, pour chacun d'eux, saisir ses causes prochaines et le ramener à ces causes ; par exemple : je vais à la place publique parce que je pense que j'ai à voir quelqu'un, ou bien à recouvrer une dette, et en général parce que j'ai choisi tel ou tel parti, que j'ai eu tel ou tel désir et, par suite, qu'il m'a paru bon de faire tel acte. Certains événements peuvent être ramenés à des arts ; par exemple la cause de la guérison, c'est la médecine et le médecin. La cause de l'enrichissement, c'est la découverte d'un trésor, ou un don, ou le gain du commerce issu du travail et de l'industrie. La cause de l'enfant, c'est le père, avec les circonstances extérieures qui concourent à la génération, par exemple telle alimentation, ou encore, un plus tard, l'aptitude à la génération et une femme apte à enfanter ; d'une manière générale, toutes se ramènent à la nature.

2 Se reposer quand on est arrivé là et ne pas vouloir aller plus haut, c'est être paresseux ou ne pas écouter ceux qui remontent aux causes premières, situées au delà. Pourquoi, de deux individus nés dans les mêmes circonstances, par exemple au lever de la lune, l'un commet-il un vol et non pas l'autre ? Pourquoi, sous des influences semblables du milieu, l'un tombe-t-il malade et non pas l'autre ? Pourquoi le même travail conduit-il l'un à la fortune et l'autre à la pauvreté ? Pour les différences entre les mœurs, les caractères et les sorts, on croit devoir remonter à des causes lointaines. Jamais l'on ne s'arrête aux faits ; mais les uns posent des principes corporels, comme des atomes ; pour eux, les rapports des choses, leurs états et leur naissance sont l'effet du mouvement des atomes, de leurs chocs et de leur entrelacement comme en sont l'effet, la constitution, les actions et les passions des choses ; nos tendances et nos dispositions

sans accepter la moindre contingence véritable. Des trois doctrines contingentistes qu'il désigne dans la phrase précédente, la première, celle des déclinaisons, est celle des Épicuriens ; la deuxième et la troisième paraissent désigner plus précisément la doctrine de Carnéade : « Fortuitae sunt causae .....non inclusae in rerum natura et mundo » (Cicéron, *de Fato*, XVII, 28).

ἢ εἴσω — ἢ τὸ ἐπιθυμητὸν ἐκίνησεν· ἤ, εἰ μηδὲν ὀρεκτὸν ἐκίνησεν, οὐδ' ἂν ὅλως ἐκινήθη. Γιγνομένων δὲ πάντων κατ' αἰτίας τὰς μὲν προσεχεῖς ἑκάστῳ ῥᾴδιον λαβεῖν καὶ εἰς ταύτας ἀνάγειν· οἷον τοῦ βαδίσαι εἰς ἀγορὰν τὸ οἰηθῆναι δεῖν τινα ἰδεῖν ἢ χρέος ἀπολαβεῖν καὶ ὅλως τὸ τάδε ἢ τάδε ἑλέσθαι καὶ ὁρμῆσαι, ἔπειτα δὲ τὸ φανῆναι ἑκάστῳ ταδὶ ποιεῖν. Καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὰς τέχνας ἀνάγειν ⟨ἔστιν, οἷον⟩ τοῦ ὑγιάσαι ⟨αἰτία⟩ ἡ ἰατρικὴ καὶ ὁ ἰατρός. Καὶ τοῦ πλουτῆσαι θησαυρὸς εὑρεθεὶς ἢ δόσις παρά του ἢ ἐκ πόνων ἢ τέχνης χρηματίσασθαι, καὶ τοῦ τέκνου ὁ πατὴρ καὶ εἴ τι συνεργὸν ἔξωθεν εἰς παιδοποιίαν ἄλλο παρ' ἄλλου ἦκον· οἷον σιτία τοιάδε ἢ καὶ ὀλίγῳ προσώτερα εὔροια εἰς παιδοποιίαν ἢ γυνὴ ἐπιτήδειος εἰς τόκους. Καὶ ὅλως εἰς φύσιν.

2 Μέχρι μέν οὖν τούτων ἐλθόντα ἀναπαύσασθαι καὶ πρὸς τὸ ἄνω μὴ ἐθελῆσαι χωρεῖν ῥᾳθύμου ἴσως καὶ οὐ κατακούοντος τῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἐπὶ τά ἐπέκεινα αἴτια ἀνιόντων. Διὰ τί γὰρ τῶν αὐτῶν γενομένων, οἷον τῆς σελήνης φανείσης, ὁ μὲν ἥρπασεν, ὁ δὲ οὔ; Καὶ τῶν ὁμοίων ἐκ τοῦ περιέχοντος ἡκόντων ὁ μὲν ἐνόσησεν, ὁ δὲ οὔ; Καὶ ⟨ὁ μὲν⟩ πλούσιος, ὁ δὲ πένης ἐκ τῶν αὐτῶν ἔργων; Καὶ τρόποι δὴ καὶ ἤθη διάφορα καὶ τύχαι ἐπὶ τὰ πόρρω ἀξιοῦσιν ἰέναι· καὶ οὕτω δὴ ἀεὶ οὐχ ἱστάμενοι οἱ μὲν ἀρχὰς σωματικὰς θέμενοι, οἷον ἀτόμους, τῇ τούτων φορᾷ καὶ πληγαῖς καὶ συμπλοκαῖς πρὸς ἄλληλα ἕκαστα ποιοῦντες καὶ οὕτως ἔχειν καὶ γίνεσθαι, ᾗ ἐκεῖνα συνέστη ποιεῖ τε καὶ πάσχει, καὶ τὰς ἡμετέρας ὁρμὰς καὶ διαθέσεις

24 οὐδ' ἂν: ἢ οὐδ' ἂν E Vat. Vind. Ciz. || 27 τὸ F in marg. Kirchhoff: τοῦ codd. || 30 ἔστιν οἷον et αἰτία ins. Vitringa || προσώτερα: locus fortasse corruptus || 35 εὔροια Kirchhoff: εὔρους codd. || 36 εἰς: πρὸς A sup. lin. πρὸς εἰς Darm.

2 6 ἐνόσησεν: ἐννόησεν Marc A Vind. || 7 ὁ μὲν addendum esse putauit Creuzer || 9 ἱστάμενοι: ιστα punctis correctionem significantibus in Vat. notatum.

dépendent aussi de l'action de ces principes. Il y a là une nécessité qui résulte des atomes, et que l'on introduit dans les êtres. Admettrait-on, comme principes, des corps autres que les atomes, si l'on en fait provenir toute chose, l'on rend aussi les êtres esclaves d'une nécessité dérivée de ces corps[1]. D'autres, remontant au principe de l'univers, déduisent tout de ce principe, et font de lui une cause qui pénètre toutes choses, cause non seulement motrice mais productrice des êtres ; pour eux, le principe est le destin et la cause souveraine ; des modes de son mouvement dépendent non seulement les autres événements de l'univers, mais encore nos propres pensées ; comme dans un animal chaque partie a un mouvement qui vient non d'elle-même, mais de la partie principale de l'âme qui est en lui. D'autres parlent du mouvement de translation de l'univers, qui contient toute chose et produit tout par son action, par les rapports mutuels de position des planètes et des astres, et les figures qui en résultent ; et ils invoquent les prédictions fondées sur ces rapports ; de là proviennent, selon eux, tous les événements. D'autre part, parler de l'implication des causes les unes dans les autres et du lien qui leur vient d'un principe supérieur, dire que les conséquents suivent toujours des antécédents, qu'ils se ramènent à eux, que sans eux ils ne seraient pas et que l'état postérieur est soumis à l'état antérieur, c'est manifestement une autre manière d'introduire le destin. En divisant en deux cette doctrine, on ne s'écartera donc pas de la vérité[2]. Car les uns rattachent tout à une réalité unique, et non les autres, comme nous le dirons plus tard. Maintenant notre argumentation doit aller aux premiers ; il faudra ensuite examiner les idées des autres.

3 Attribuer toutes choses à des corps, que ce soit des atomes ou ce qu'on appelle des éléments, engendrer avec le

1. Ces corps autres que les atomes sont les quatre éléments, comme il résulte du début du chapitre 3, où est réfutée cette première doctrine.

2. Il s'agit de la subdivision en deux groupes des quatre théories qui viennent d'être énumérées ; le premier groupe, qui admet une multiplicité de principes, comprend la première théorie, celle des atomes et des éléments ; le second groupe comprend les trois dernières, celles des stoïciens et des astrologues.

ταύτῃ ἔχειν, ὡς ἂν ἐκεῖναι ποιῶσιν, ἀνάγκην ταύτην καὶ τὴν παρὰ τούτων εἰς τὰ ὄντα εἰσάγουσι. Κἂν ἄλλα δέ τις σώματα ἀρχὰς διδῷ καὶ ἐκ τούτων τὰ πάντα γίγνεσθαι, τῇ παρὰ τούτων ἀνάγκῃ δουλεύειν ποιεῖ τὰ ὄντα. Οἱ δὲ ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἐλθόντες ἀπ' αὐτῆς κατάγουσι πάντα, διὰ πάντων φοιτήσασαν αἰτίαν καὶ ταύτην οὐ μόνον κινοῦσαν, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσαν ἕκαστα λέγοντες, εἱμαρμένην ταύτην καὶ κυριωτάτην αἰτίαν θέμενοι αὐτὴν οὖσαν, καὶ πάντα οὐ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα γίνεται, ἀλλὰ καὶ τὰς ἡμετέρας διανοήσεις ἐκ τῶν ἐκείνης ἰέναι κινημάτων, οἷον ζῴου μορίων κινουμένων ἑκάστων οὐκ ἐξ ἑαυτῶν, ἐκ δὲ τοῦ ἡγεμονοῦντος ἐν ἑκάστῳ τῶν ζῴων. Ἄλλοι δὲ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν περιέχουσαν καὶ πάντα ποιοῦσαν τῇ κινήσει καὶ ταῖς τῶν ἄστρων πλανωμένων τε καὶ ἀπλανῶν σχέσεσι καὶ σχηματισμοῖς πρὸς ἄλληλα, ἀπὸ τῆς ἐκ τούτων προρρήσεως πιστούμενοι, ἕκαστα ἐντεῦθεν γίνεσθαι ἀξιοῦσι. Καὶ μὴν καὶ τὴν τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν πρὸς ἄλληλα καὶ τὸν ἄνωθεν εἱρμὸν καὶ τὸ ἕπεσθαι τοῖς προτέροις ἀεὶ τὰ ὕστερα καὶ ταῦτα ἐπ' ἐκεῖνα ἀνιέναι δι' αὐτῶν γενόμενα καὶ ἄνευ ἐκείνων οὐκ ἂν γενόμενα δουλεύειν τε τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ὕστερα, ταῦτα εἴ τις λέγοι, εἱμαρμένην ἕτερον τρόπον εἰσάγων φανεῖται. Διττοὺς δὲ ἄν τις θέμενος καὶ τούτους οὐκ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀποτυγχάνοι. Οἱ μὲν γὰρ ἀφ' ἑνός τινος τὰ πάντα ἀναρτῶσιν, οἱ δὲ οὐχ οὕτως. Λεχθήσεται δὲ περὶ τούτων. Νῦν δὲ ἐπὶ τοὺς πρώτους ἰτέον τῷ λόγῳ· εἶτ' ἐφεξῆς τὰ τῶν ἄλλων ἐπισκεπτέον.

3 Σώμασι μὲν οὖν ἐπιτρέψαι τὰ πάντα εἴτε ἀτόμοις εἴτε τοῖς στοιχείοις καλουμένοις καὶ τῇ ἐκ τούτων

14 ἀνάγκην A ex corr. F ex corr. Darm. : ἀνάγκη BCE || 15 ἄλλα : ἄλλας B || 22 οὖσαν : κινοῦσαν A correxit F *mouentem* Ficin ποιοῦσαν Arnim *Fragm. Vet. Stoïc.* II, nº 946 || 22 καὶ πάντα Vitringa : τὰ πάντα codd. || 25 ἐν omis. B Marc C || 26 καὶ πάντα : πάντα καὶ Vitringa || 35 λέγοι : λέγει B.

mouvement irrégulier qui en résulte la règle, la raison et l'âme dominatrice, c'est à la fois absurde et impossible, et il est plus impossible encore, si l'on peut dire, de partir des atomes. On a présenté sur ce point beaucoup d'arguments très justes[1]. Si l'on pose de tels principes, il ne s'ensuit pas même d'une façon nécessaire qu'il y ait, pour toutes choses, une nécessité ou, pour parler autrement, un destin[2]. A supposer d'abord que ces principes soient les atomes, ils sont animés d'un mouvement vers le bas (admettons qu'il y ait un bas) ou d'un mouvement oblique quelconque, chacun dans une direction différente. Aucun de ces mouvements n'est régulier, puisqu'il n'y a pas de règle, et leur résultat, une fois produit, serait régulier ! Il n'y a donc absolument ni prédiction ni divination, qu'il s'agisse de la divination par l'art (comment l'art aurait-il pour objet des choses sans règle ?) ou de la divination enthousiaste et inspirée ; car il faut, en ce cas aussi, que l'avenir soit déterminé. Il y aura bien nécessité, pour les corps qui reçoivent le choc des atomes, de subir le mouvement que ces atomes leur impriment ; mais à quels mouvements d'atomes attribuera-t-on les actions et les passions de l'âme ? Quel est le choc qui, en portant l'âme vers le bas, ou en la heurtant d'une manière quelconque, la fera raisonner ou vouloir de telle ou telle manière, donnera au raisonnement, à la volonté ou à la pensée une existence nécessaire et, plus généralement, l'existence ? Et lorsque l'âme s'oppose aux passions du corps ? Quels mouvements d'atomes effectueront nécessairement la pensée du géomètre, celle de l'arithméticien et de l'astronome, et enfin la sagesse ? Car enfin, ce qui est nôtre dans nos actions, ce qui fait de nous des êtres vivants, tout cela disparaîtra, si nous sommes emportés où nous mènent les corps et au gré de leur impulsion, comme des choses inanimées. Les mêmes arguments s'adressent à ceux qui posent comme principes des corps autres que les atomes ; on peut dire en

1. Les réfutations de l'atomisme abondent vers l'époque de Plotin ; cf. par exemple Galien, *de Elementis secundum Hippocratem* (éd. Kühn I).

2. Ce curieux argument suppose que le destin ou nécessité n'est point la nécessité brute ou mécanique des atomistes, au fond identique au hasard, mais une sorte de plan préconçu, permettant la divination.

ἀτάκτῳ φορᾷ τάξιν καὶ λόγον καὶ ψυχὴν τὴν ἡγουμένην γεννᾶν ἀμφοτέρως μὲν ἄτοπον καὶ ἀδύνατον, ἀδυνατώτερον δέ, εἰ οἷόν τε λέγειν, τὸ ἐξ ἀτόμων. Καὶ περὶ τούτων πολλοὶ εἴρηνται λόγοι ἀληθεῖς. Εἰ δὲ δὴ καὶ θεῖτό τις τοιαύτας ἀρχάς, οὐδ' οὕτως ἀναγκαῖον οὔτε τὴν κατὰ πάντων ἀνάγκην οὔτε τὴν ἄλλως εἱμαρμένην ἔπεσθαι. Φέρε γὰρ πρῶτον τὰς ἀτόμους εἶναι. Αὗται τοίνυν κινήσονται τὴν μὲν εἰς τὸ κάτω — ἔστω γάρ τι κάτω — τὴν δ' ἐκ πλαγίων, ὅπῃ ἔτυχεν, ἄλλαι κατὰ ἄλλα. Οὐδὲν δὴ τεταγμένως, τάξεώς γε οὐκ οὔσης, τὸ δὲ γενόμενον τοῦτο, ὅτε γέγονε, πάντως. Ὥστε οὔτε πρόρρησις οὔτε μαντικὴ τὸ παράπαν ἂν εἴη, οὔτε εἴ τις ἐκ τέχνης — πῶς γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀτάκτοις τέχνη; — οὔτε εἴ τις ἐξ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἐπιπνοίας· δεῖ γὰρ καὶ ἐνταῦθα ὡρισμένον τὸ μέλλον εἶναι. Καὶ σώμασι μὲν ἔσται παρὰ τῶν ἀτόμων πάσχειν πληττομένοις, ἅπερ ἂν ἐκεῖναι φέρωσιν, ἐξ ἀνάγκης· τὰ δὲ δὴ ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη τίσι κινήσεσι τῶν ἀτόμων ἀναθήσει τις; Ποία γὰρ πληγὴ ἢ κάτω φερομένης ἢ ὁπουοῦν προσκρουούσης ἐν λογισμοῖς τοιοῖσδε ἢ ὁρμαῖς τοιαῖσδε, ἢ ὅλως ἐν λογισμοῖς ἢ ὁρμαῖς ἢ νοήσεσι, ποιήσει ἀναγκαίαις εἶναι ἢ ὅλως εἶναι; Ὅταν δὲ δὴ ἐναντιῶται ψυχὴ τοῖς τοῦ σώματος παθήμασι; Κατὰ ποίας δὲ φορὰς ἀτόμων ὁ μὲν γεωμετρικὸς ἀναγκασθήσεται εἶναι, ὁ δὲ ἀριθμητικὴν καὶ ἀστρονομίαν ἐπισκέψεται, ὁ δὲ σοφὸς ἔσται; Ὅλως γὰρ τὸ ἡμέτερον ἔργον καὶ τὸ ζῴοις εἶναι ἀπολεῖται φερομένων ᾗ τὰ σώματα ἄγει ὠθοῦντα ἡμᾶς ὥσπερ ἄψυχα σώματα. Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ πρὸς τοὺς ἕτερα σώματα αἴτια τῶν

3 3 ἀτάκτῳ : ἀτάκτως Marc C Vind. || 7 τις : τὸ E || 11 οὐδὲν δὴ : οὐδὲ δεῖ Ciz. Marc A οὐδὲν δεῖ Mon. A Vat. || 12 τεταγμένως Creuzer *Annot.* : πάντως codd. τακτῶς Orelli e Creuzer || 13 πάντως : τακτῶς Müller || 16 ἐπιπνοίας F in marg. Ficin (*inspiratione*) : ἐπινοίας codd. || 23 νοήσεσι ποιήσει Ficin (*faciet*) : νοήσεσι ἢ ποιήσεσι codd. ἢ κινήσεσι F || ἀναγκαίαις : ἀναγκαίας dubitav. Volkmann.

outre que ces corps peuvent nous réchauffer, nous refroidir et faire périr ceux qui sont plus faibles; mais il n'en résulte aucune des actions propres de l'âme, et il faut faire dériver ces actions d'un principe différent.

4 — Est-ce une âme unique, pénétrant toutes choses, qui accomplit tout? Est-ce que chaque être est une partie qui se meut comme l'univers la mène? Est-il nécessaire qu'il y ait, entre toutes les causes enchaînées qui en dérivent, cette continuité dans la succession et cette liaison que l'on appelle fatalité? En est-il comme d'une plante, qui a son principe dans la racine, principe qui s'étend à travers toutes ses parties? Il y a entre elles liaison réciproque, action et passion, et, pourrait-on dire, un gouvernement unique et comme un destin de la plante[1].

— Mais d'abord, forcer à ce point l'action de la nécessité et du destin ainsi conçu, c'est les détruire, et c'est aussi détruire l'enchaînement des causes. Quand les parties de notre corps se meuvent sous l'influence de la partie principale de l'âme, il est absurde de dire qu'elles se meuvent fatalement (car le producteur du mouvement n'est pas un être différent de la partie qui le reçoit et qui utilise l'impulsion qui en vient; ce qui est premier, c'est ce qui meut la jambe); de la même manière, si, dans l'univers, l'agent et le patient ne font qu'un, si un être ne vient pas d'un être différent selon un lien causal qui nous fait toujours remonter à un être différent, il n'est pas vrai que tout événement ait une cause, puisque tous les êtres ne feront qu'un. Alors, nous ne sommes plus nous-mêmes, et aucune action n'est notre action; ce n'est pas nous qui réfléchissons, mais nos volontés sont les pensées d'un autre être; ce n'est pas nous qui agissons, de même que, dans le corps, ce ne sont pas les pieds qui frappent, mais c'est nous qui frappons avec nos pieds. Pourtant il faut que chacun soit lui-même, que nos pensées et nos actions soient nôtres, que nos actions, bonnes ou mauvaises,

1. C'est la théorie stoïcienne, ou plutôt un de ses aspects; elle reparaîtra sous un autre aspect au chapitre 7; ici elle apparaît comme ne laissant aucune place à une autre causalité que celle de l'âme du monde; la forme qu'elle prend au chapitre 7 admettra au contraire la pluralité des causes. Voyez les deux définitions stoïciennes du des-

πάντων τιθεμένους καὶ ὅτι θερμαίνειν μὲν καὶ ψύχειν ἡμᾶς καὶ φθείρειν δὲ τὰ ἀσθενέστερα δύναται ταῦτα, ἔργον δὲ οὐδὲν τῶν ὅσα ψυχὴ ἐργάζεται παρὰ τούτων ἂν γίνοιτο, ἀλλ᾽ ἀφ᾽ ἑτέρας δεῖ ταῦτα ἀρχῆς ἰέναι.

4 Ἀλλ᾽ ἆρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς διήκουσα περαίνει τὰ πάντα ἑκάστου ταύτῃ κινουμένου ὡς μέρους, ᾗ τὸ ὅλον ἄγει, φερομένων δὲ ἐκεῖθεν τῶν αἰτίων ἀκολούθων ἀνάγκη τὴν τούτων ἐφεξῆς συνέχειαν καὶ συμπλοκὴν εἱμαρμένην; Οἷον εἰ φυτοῦ ἐκ ῥίζης τὴν ἀρχὴν ἔχοντος τὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ πάντα διήκουσαν αὐτοῦ τὰ μέρη καὶ πρὸς ἄλληλα συμπλοκὴν ποίησίν τε καὶ πεῖσιν διοίκησιν μίαν καὶ οἷον εἱμαρμένην τοῦ φυτοῦ τις εἶναι λέγοι. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν τοῦτο τὸ σφοδρὸν τῆς ἀνάγκης καὶ τῆς τοιαύτης εἱμαρμένης αὐτὸ τοῦτο τὴν εἱμαρμένην καὶ τῶν αἰτίων τὸν εἱρμὸν καὶ τὴν συμπλοκὴν ἀναιρεῖ. Ὡς γὰρ ἐν τοῖς ἡμετέροις μέρεσι κατὰ τὸ ἡγεμονοῦν κινουμένοις ἄλογον τὸ καθ᾽ εἱμαρμένην λέγειν κινεῖσθαι — οὐ γὰρ ἄλλο μὲν τὸ ἐνδεδωκὸς τὴν κίνησιν, ἄλλο δὲ τὸ παραδεξάμενον καὶ παρ᾽ αὐτοῦ τῇ ὁρμῇ κεχρημένον, ἀλλ᾽ ἐκεῖνό ἐστι πρῶτον τὸ κινῆσαν τὸ σκέλος — τὸν αὐτὸν τρόπον εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἓν ἔσται τὸ πᾶν ποιοῦν καὶ πάσχον καὶ οὐκ ἄλλο παρ᾽ ἄλλου κατ᾽ αἰτίας τὴν ἀναγωγὴν ἀεὶ ἐφ᾽ ἕτερον ἐχούσας, οὐ δὴ ἀληθὲς κατ᾽ αἰτίας τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ᾽ ἓν ἔσται τὰ πάντα. Ὥστε οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον· οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοί, ἀλλ᾽ ἑτέρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλεύματα· οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς, ὥσπερ οὐδὲ οἱ πόδες λακτίζουσιν, ἀλλ᾽ ἡμεῖς διὰ μερῶν τῶν ἑαυτῶν. Ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν

4 3-4 ἀκολούθων : ἀκολουθεῖν Kirchhoff || 4 τούτων : τῶν Ciz. || 5 Post εἱμαρμένην supplendum esse λέγειν putauit Creuzer || 6 διήκουσαν A : διοίκησιν BCEF || 19 ἕτερον : ἑκάτερον Vind. | 22 λογισμός : λογισμόν E λογισμοί Vat. Marc C Vind. λογισμοῦ F in marg.

viennent de nous, et il ne faut pas attribuer à l'univers la production du mal.

5 — Mais peut-être n'est-ce pas ainsi que les choses se passent ; peut-être tout est-il gouverné par la translation du ciel et le mouvement des astres qui déterminent chaque chose, selon les rapports de position qu'ils ont à leur passage au méridien, à leur lever, à leur coucher et selon leurs conjonctions[1]. De fait, c'est d'après cela que les devins prédisent les futurs événements de l'univers, et en particulier savent dire à chacun quel sera son sort et quelles seront ses pensées. On voit bien les animaux et les plantes grandir, diminuer et subir d'autres actions en sympathie avec les astres ; les régions terrestres diffèrent les unes des autres selon leur rapport à l'univers et particulièrement au soleil ; or, de la nature de ces régions résultent non seulement les plantes et les animaux, mais les hommes avec leur forme, leur taille, leur teint, leurs sentiments, leurs désirs, leurs occupations et leurs mœurs. C'est donc le mouvement de translation de l'univers, qui est maître de toute chose. — A quoi il faut répondre d'abord que cette doctrine aussi, à sa manière, attribue aux astres ce qui est à nous, nos volontés et nos passions, nos vices et nos impulsions ; ne nous donnant rien, elle nous laisse à l'état de pierres qui subissent le mouvement, et non d'hommes qui agissent par eux-mêmes et d'après leur propre nature. Mais il faut nous donner ce qui est à nous ; en ce qui est à nous, en notre être propre doivent bien pénétrer des effets issus de l'univers ; mais il faut distinguer ce qui est notre action de ce que nous subissons nécessairement, et ne pas tout attribuer aux astres. Des régions et de la différence des milieux viennent en nous un échauffement ou un refroidissement dans le mélange [qui constitue notre corps] ; mais d'autres influences viennent aussi de ceux qui nous ont engendrés ; souvent nous sommes semblables à nos parents par nos traits et aussi par des passions irrationnelles de

tin, dont chacune met en lumière un de ces aspects ; d'une part ὁ τοῦ κόσμου λόγος, d'autre part εἱρμὸς αἰτιῶν ou κίνησις ἀΐδιος (Arnim, *Fragmenta Veter. Stoicorum*, II, nos 913, 916, 917).

1. C'est la thèse astrologique, qui n'est pas liée nécessairement à la doctrine stoïcienne.

καὶ τὰς ἑκάστου καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτοῦ ἑκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσχρῶν ποίησιν ἀνατιθέναι.

5 Ἀλλ' ἴσως μὲν οὐχ οὕτως ἕκαστα περαίνεται, ἡ δὲ φορὰ διοικοῦσα πάντα καὶ ἡ τῶν ἄστρων κίνησις οὕτως ἕκαστα τίθησιν, ὡς ἂν πρὸς ἄλληλα στάσεως ἔχῃ μεσουρανήσεσι καὶ ἀνατολαῖς, δύσεσί τε καὶ παραβολαῖς. Ἀπὸ τούτων γοῦν μαντευόμενοι προλέγουσι περί τε τῶν ἐν τῷ παντὶ ἐσομένων περί τε ἑκάστου, ὅπως τε τύχης καὶ διανοίας οὐχ ἥκιστα ἕξει. Ὁρᾶν δὲ καὶ τὰ ἄλλα ζῷά τε καὶ φυτὰ ἀπὸ τῆς τούτων συμπαθείας αὐξόμενά τε καὶ μειούμενα καὶ τὰ ἄλλα παρ' αὐτῶν πάσχοντα, τούς τε τόπους τοὺς ἐπὶ γῆς διαφέροντας ἀλλήλων εἶναι κατά τε τὴν πρὸς τὸ πᾶν σχέσιν καὶ πρὸς ἥλιον μάλιστα· ἀκολουθεῖν δὲ τοῖς τόποις οὐ μόνον τὰ ἄλλα φυτά τε καὶ ζῷα, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων εἴδη τε καὶ μεγέθη καὶ χρόας καὶ θυμοὺς καὶ ἐπιθυμίας ἐπιτηδεύματά τε καὶ ἤθη. Κυρία ἄρα ἡ τοῦ παντὸς πάντων φορά. Πρὸς δὴ ταῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο ῥητέον, ὅτι καὶ οὗτος ἕτερον τρόπον ἐκείνοις ἀνατίθησι τὰ ἡμέτερα, βουλὰς καὶ πάθη, κακίας τε καὶ ὁρμάς, ἡμῖν δὲ οὐδὲν διδοὺς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον. Ἀλλὰ χρὴ διδόναι μὲν τὸ ἡμέτερον ἡμῖν, ἥκειν δὲ εἰς τὰ ἡμέτερα ἤδη τινὰ ὄντα καὶ οἰκεῖα ἡμῶν ἀπὸ τοῦ παντὸς ἄττα, καὶ διαιρούμενον, τίνα μὲν ἡμεῖς ἐργαζόμεθα, τίνα δὲ πάσχομεν ἐξ ἀνάγκης, μὴ πάντα ἐκείνοις ἀνατιθέναι· καὶ ἰέναι μὲν παρὰ τῶν τόπων καὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ περιέχοντος εἰς ἡμᾶς οἷον θερμότητας ἢ ψύξεις ἐν τῇ κράσει, ἰέναι δὲ καὶ παρὰ τῶν γονέων· τοῖς γοῦν γονεῦσιν ὅμοιοι καὶ τὰ εἴδη ὡς τὰ πολλὰ

5 3-4 μεσουρανήσεσι : μαρτυρίαις BCE || 21 ἤδη : ἤθη Müller || τινὰ del. Volkmann; post ἡμῶν transposuit Creuzer || 27 γονέων Volkmann : γιγνομένων codd. γεννησάντων Vitringa.

notre âme. Des hommes que leur pays a faits de type semblable, sont pourtant tous différents de caractère et d'esprit, comme si caractère et esprit venaient d'un principe autre [que le milieu physique]. Il conviendrait de parler ici de l'opposition entre le tempérament physique et la nature des désirs[1]. Et si, parce que l'on prédit les événements d'après le rapport de position des astres, l'on suppose que ces événements sont produits par eux, il faudrait dire de même que les oiseaux et tous les êtres grâce auxquels prédisent les devins, sont les auteurs des choses qu'ils annoncent.

Mais voici encore, sur ce point, des considérations plus exactes[2]. Les événements que les devins prédisent d'après le rapport de position des astres à la naissance d'un enfant, sont, disent-ils, non seulement annoncés mais produits par les astres. Mais lorsque l'on dit [en tirant l'horoscope d'un enfant], qu'il est de naissance noble, par son père ou par sa mère, comment dire que les astres produisent cette noblesse, puisqu'elle existait chez les parents, avant la situation des astres qui sert à la prédire? D'ailleurs, ils prétendent connaître le sort des parents d'après l'horoscope des enfants; d'après celui des pères, ils prédisent le caractère et le sort d'enfants qui ne sont pas encore nés; ils annoncent, d'après l'horoscope d'un individu, la mort de son frère, d'après celui d'une femme, le sort de son mari, ou inversement. Comment donc, à la naissance d'un individu donné, la position des astres produirait-elle des effets qu'ils déclarent eux-mêmes venir de ses parents? Si les parents, qui sont antérieurs à cette conjonction, sont les causes véritables, les astres ne le sont pas. D'autre part, si l'on ressemble à ses parents, c'est que la beauté et la laideur viennent de famille, et non du mouvement des astres. Il est constant, que, en un même moment,

1. La critique de Plotin dévie ici de la doctrine astrologique proprement dite à la doctrine médicale du traité d'Hippocrate, *Sur l'Air, les Eaux et les Lieux*; à une époque voisine de Plotin, on trouve un exposé de cette doctrine dans le traité de Galien, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, (vol. IV, p. 767, éd. Kühn); il est particulièrement intéressant pour nous, parce que Galien cherche à y établir sa doctrine par des emprunts au *Timée* et aux *Lois* de Platon.

2. Plotin revient au contraire ici à la technique de l'astrologie.

καί τινα τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς παθῶν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁμοίων ὄντων τοῖς εἴδεσι παρὰ τοὺς τόπους ἔν γε τοῖς ἤθεσι πλείστη παραλλαγὴ καὶ ἐν ταῖς διανοίαις ἐνορᾶται, ὡς ἂν ἀπ᾽ ἄλλης ἀρχῆς τῶν τοιούτων ἰόντων. Αἵ τε πρὸς τὰς κράσεις τῶν σωμάτων καὶ τὰς ἐπιθυμίας ἐναντιώσεις καὶ ἐνταῦθα πρεπόντως λέγοιντο ἄν. Εἰ δ᾽ ὅτι εἰς τὴν τῶν ἄστρων σχέσιν ἰδόντες περὶ ἑκάστων λέγουσι τὰ γιγνόμενα, παρ᾽ ἐκείνων ποιεῖσθαι τεκμαίρονται, ὁμοίως ἂν καὶ οἱ ὄρνεις ποιητικοὶ ὦν σημαίνουσιν εἶεν καὶ πάντα, εἰς ἃ βλέποντες οἱ μάντεις προλέγουσιν. Ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶνδε ἀκριβέστερον ἄν τις ἐπισκέψαιτο περὶ τούτων. Ὅ τις ἂν ἰδὼν εἰς τὴν τῶν ἄστρων σχέσιν, ἣν εἶχον ὅτε ἕκαστος ἐγίνετο, προείπῃ, ταῦτά φασι καὶ γίνεσθαι παρ᾽ αὐτῶν οὐ σημαινόντων μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιούντων. Ὅταν τοίνυν περὶ εὐγενείας λέγωσιν ὡς ἐξ ἐνδόξων τῶν πατέρων καὶ μητέρων, πῶς ἔνι ποιεῖσθαι λέγειν ταῦτα, ἃ προυπάρχει περὶ τοὺς γονεῖς πρὶν σχέσιν γενέσθαι ταύτην τῶν ἄστρων ἀφ᾽ ἧς προλέγουσι; Καὶ μὴν καὶ γονέων τύχας ἀπὸ τῶν παίδων τῆς γενέσεως καὶ παίδων διαθέσεις οἷαι ἔσονται καὶ ὁποίαις συνέσονται τύχαις ἀπὸ τῶν πατέρων περὶ τῶν οὔπω γεγονότων λέγουσι καὶ ἐξ ἀδελφῶν ἀδελφῶν θανάτους καὶ ἐκ γυναικῶν τὰ περὶ τοὺς ἄνδρας ἀνάπαλίν τε ἐκ τούτων ἐκεῖνα. Πῶς ἂν οὖν ἡ ἐπὶ ἑκάστου σχέσις τῶν ἄστρων ποιοῖ, ἃ ἤδη ἐκ πατέρων οὕτως ἕξειν λέγεται; Εἰ γὰρ ἐκεῖνα τὰ πρότερα ἔσται τὰ ποιοῦντα, [ἢ, εἰ μὴ ἐκεῖνα ποιεῖ,] οὐδὲ ταῦτα. Καὶ μὴν καὶ ἡ ὁμοιότης ⟨ἡ⟩ ἐν τοῖς εἴδεσι πρὸς τοὺς γονέας οἰκοθέν φησι καὶ κάλλος καὶ αἶσχος ἰέναι, ἀλλ᾽ οὐ παρὰ φορᾶς ἄστρων. Εὔλογόν τε

34 ἰδόντες Kirchhoff : ὄντες AEF Darm. Vat. in marg. ὁρῶντες BCF in marg. eadem manu || 38 ἐπισκέψαιτο περὶ τούτων : περὶ τούτων ἐπισκέψαιτο Ciz. Marc A Vat. Vind. || 47 συνέσονται : συνέξονται E || 49 περὶ : ἐπὶ Ciz. Marc A Vat. || 50 ἐπὶ transposuit Kirchhoff : in codd. ante τῶν || 51 εἰ conicio : ἢ || 52 ἢ — ποιεῖ seclusi || 53 ἡ Kirchhoff || 54 φησί : φασι Ciz. Müller.

naissent des animaux de toute espèce et des hommes ; or tous les êtres, pour qui la conjonction des astres est la même, devraient avoir des caractères identiques. Comment donc, avec ces figures identiques des astres, naissent à la fois des hommes et d'autres êtres ?

6 Chaque être naît conforme à sa propre espèce, cheval parce qu'il est issu d'un cheval, homme parce qu'il est né d'un homme, avec telle nature parce qu'il est né de tel être. Sans doute le mouvement du ciel est une cause additionnelle qui concourt aux événements ; il fournit beaucoup, mais à la manière d'un corps, qui ne contribue qu'aux qualités corporelles, à la chaleur ou au froid, et aux tempéraments physiques qui en résultent. Mais comment produisent-ils les caractères, les occupations et en particulier celles qui, semble-t-il, ne dépendent pas du tout des tempéraments physiques, comme celles de grammairien, de géomètre, de joueur de dés ou d'inventeur ? Comment les vices du caractère seraient-ils un don des astres, puisque les astres sont des dieux ? Et généralement pourquoi dire : ils nous envoient des maux, parce qu'ils en subissent eux-même, dès qu'ils se couchent et se transportent au-dessous de la terre ? Comme si leur état devenait différent, quand ils se couchent par rapport à nous, et comme s'ils n'étaient pas transportés éternellement sur la sphère céleste, et ne gardaient pas un même rapport de position avec la terre ! Il ne faut pas dire non plus qu'un astre, selon l'astre qu'il regarde et suivant sa position à son égard, devient malfaisant ou bienfaisant, et qu'il nous fait du bien, s'il est en bonne disposition, et du mal, dans le cas contraire. Il faut dire plutôt que le mouvement de translation des astres se rapporte à la conservation de l'univers mais qu'il sert aussi à un autre usage ; en tournant ses regards vers les astres comme vers des lettres, celui qui connaît un pareil alphabet lit l'avenir d'après les figures qu'ils forment, en recherchant méthodiquement leurs significations d'après l'analogie ; comme si l'on disait : un oiseau qui vole haut annonce des actions élevées [1].

1. Plotin est revenu longuement sur cette critique de l'astrologie, dans un traité fort postérieur à celui-ci (II, 3), dont on voudra bien consulter la notice.

κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους καὶ ἄλλα ἅμα ζῷά τε παντοδαπὰ καὶ ἀνθρώπους ἅμα γίνεσθαι· οἷς ἅπασιν ἐχρῆν τὰ αὐτὰ εἶναι, οἷς ἡ αὐτὴ σχέσις. Πῶς οὖν ἅμα μὲν ἀνθρώπους, ἅμα δὲ τὰ ἄλλα διὰ τῶν ⟨αὐτῶν⟩ σχημάτων ;

6 Ἀλλὰ γὰρ γίγνεται μὲν ἕκαστα κατὰ τὰς αὐτῶν φύσεις, ἵππος μέν, ὅτι ἐξ ἵππου, καὶ ἄνθρωπος, ὅτι ἐξ ἀνθρώπου, καὶ τοιόσδε, ὅτι ἐκ τοιοῦδε· ἔστω δὲ συνεργὸς καὶ ἡ τοῦ παντὸς φορὰ συγχωροῦσα τὸ πολὺ τοῖς γινομένοις· ἔστωσαν δὲ πρὸς τὰ τοῦ σώματος πολλὰ σωματικῶς διδόντες, θερμότητας καὶ ψύξεις καὶ σωμάτων κράσεις ἐπακολουθούσας. Πῶς οὖν τὰ ἤθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ μάλιστα ὅσα οὐ δοκεῖ κράσει σωμάτων δουλεύειν, οἷον γραμματικός τις καὶ γεωμετρικὸς καὶ κυβευτικὸς καὶ τῶνδέ τις εὑρετής ; Πονηρία δὲ ἤθους παρ' ⟨ἀστέρων⟩ θεῶν ὄντων πῶς ἂν δοθείη ; Καὶ ὅλως ὅσα λέγονται διδόναι κακὰ κακούμενοι, ὅτι δύνουσι καὶ ὅτι ὑπὸ γῆν φέρονται, ὥσπερ διάφορόν τι πασχόντων, εἰ πρὸς ἡμᾶς δύνοιεν, ἀλλ' οὐκ ἀεὶ ἐπὶ σφαίρας οὐρανίας φερομένων καὶ πρὸς τὴν γῆν τὴν αὐτὴν ἐχόντων σχέσιν. Οὐδὲ λεκτέον, ὡς ἄλλος ἄλλον ἰδὼν τῶν θεῶν κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην στάσιν χείρων ἢ κρείττων γίνεται· ὥστε εὐπαθοῦντας μὲν ἡμᾶς εὖ ποιεῖν, κακοῦν δέ, εἰ τάναντία· ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς φέρεται μὲν ταῦτα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ὅλων, παρέχεται δὲ καὶ ἄλλην χρείαν τὴν τοῦ εἰς αὐτὰ ὥσπερ γράμματα βλέποντας τοὺς τὴν τοιαύτην γραμματικὴν εἰδότας ἀναγινώσκειν τὰ μέλλοντα ἐκ τῶν σχημάτων κατὰ τὸ ἀνάλογον μεθοδεύοντας τὸ σημαινόμενον· ὥσπερ εἴ τις λέγοι, ἐπειδὴ ὑψηλὸς ὁ ὄρνις, σημαίνειν ὑψηλάς τινας πράξεις.

56 ἄλλα om. F || ἅμα A sup. lin. : deest in E || 59 αὐτῶν inser. Volkmann, e Ficino(*easdem*).

6 2 ὅτι : ὅ Ciz. || 5 τόποι post σώματος inseruit Müller ; ἀστερες mihi supplendum esse videtur || 8 ὅσα οὐ Orelli : οὐχ ὅσα codd. || 11 ἀστέρων Müller || 12 κακούμενοι : κακουμένων coni. Orelli κινούμενοι dubitanter Creuzer.

7 Reste à considérer la thèse d'un principe unique qui relie et enchaîne toutes choses les unes avec les autres, qui confère à chacune sa manière d'être, et par qui tout s'accomplit suivant des raisons séminales. Cette opinion est voisine de celle qui fait venir toutes les dispositions et tous les mouvements (les nôtres et ceux de l'univers), de l'âme de l'univers, bien que cette seconde opinion ait l'intention de nous faire à chacun une concession, en admettant des choses qui dépendent de nous[1]. Elle comporte la nécessité de toutes choses : si l'on prend toutes les causes de chaque événement, il est impossible que cet événement n'ait pas lieu ; car il n'y a plus rien pour l'empêcher ou pour faire qu'il ait lieu autrement, si toutes les causes sont bien prises dans le destin. Mais, telles qu'elles sont, issues d'un principe unique, elles ne nous laisseront rien à faire, qu'à être portés où elles nous pousseront. Les représentations seront l'effet de leurs antécédents, et les tendances seront conformes aux représentations ; la liberté ne sera donc qu'un mot ; car, que c'est nous qui avons la tendance, cela ne fait rien de plus, puisqu'elle est le résultat de ces causes ; elle n'est pas plus en notre pouvoir que celles des animaux, des nouveau-nés dirigés par des instincts aveugles, ou même des fous ; car les fous aussi ont des tendances ; et par Zeus, le feu aussi a ses tendances, comme toutes les choses qui sont assujetties à leur propre constitution et s'y conforment dans leurs mouvements. Tout le monde le voit, personne ne le conteste ; mais on cherche pour cette tendance d'autres causes ; et on ne s'en tient pas à elle comme à un principe.

8 En dehors de ces causes, quelle est donc celle qui tout à la fois ne laissera rien sans cause, maintiendra la suite et l'ordre dans les événements, et nous permettra d'être quelque chose, sans détruire pourtant les prédictions et la divination ? Il nous faut introduire l'âme dans les choses comme un principe différent d'elles, non pas seulement l'âme de

1. Allusion aux efforts que faisait Chrysippe pour concilier le destin, conçu comme liaison des causes avec la liberté ; voyez sa solution au *de Fato*, § 39 sq., de Cicéron ; elle suppose en effet, comme l'indique ici très nettement Plotin, la distinction de plusieurs espèces de causes, « aliae perfectae et principales, aliae adjuvantes et proxi-

7 Λοιπὸν δὲ ἰδεῖν τὴν ἐπιπλέκουσαν καὶ οἷον συνείρουσαν ἀλλήλοις πάντα καὶ τό πως ἐφ' ἑκάστου ἐπιφέρουσαν ἀρχὴν τιθεμένην μίαν, ἀφ' ἧς πάντα κατὰ λόγους σπερματικοὺς περαίνεται. Ἔστι μὲν οὖν καὶ αὕτη ἡ δόξα ἐγγὺς ἐκείνης τῆς πᾶσαν καὶ σχέσιν καὶ κίνησιν ἡμετέραν τε καὶ πᾶσαν ἐκ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἥκειν λεγούσης, εἰ καὶ βούλεταί τι ἡμῖν καὶ ἑκάστοις χαρίζεσθαι εἰς τὸ παρ' ἡμῶν ποιεῖν τι. Ἔχει μὲν οὖν τὴν πάντως πάντων ἀνάγκην, καὶ πάντων εἱλημμένων τῶν αἰτίων οὐκ ἔστιν ἕκαστον μὴ οὐ γίγνεσθαι· οὐδὲν γὰρ ἔτι τὸ κωλῦσον ἢ ἄλλως γενέσθαι ποιῆσον, εἰ πάντα εἴληπται ἐν τῇ εἱμαρμένῃ. Τοιαῦτα δὲ ὄντα ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ὁρμημένα ἡμῖν οὐδὲν καταλείψει, ἢ φέρεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκεῖνα ὥθῃ. Αἵ τε γὰρ φαντασίαι τοῖς προηγησαμένοις αἵ τε ὁρμαὶ κατὰ ταύτας ἔσονται, ὄνομά τε μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔσται· οὐ γὰρ ὅτι ὁρμῶμεν ἡμεῖς, ταύτῃ τι πλέον ἔσται τῆς ὁρμῆς κατ' ἐκεῖνα γεννωμένης· τοιοῦτόν τε τὸ ἡμέτερον ἔσται, οἷον καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζῴων καὶ τὸ τῶν νηπίων καθ' ὁρμὰς τυφλὰς ἰόντων καὶ τὸ τῶν μαινομένων· ὁρμῶσι γὰρ καὶ οὗτοι· καὶ νὴ Δία αἱ πυρὸς ὁρμαὶ καὶ πάντων ὅσα δουλεύοντα τῇ αὐτῶν κατασκευῇ φέρεται κατὰ ταύτην. Τοῦτο δὲ καὶ πάντες ὁρῶντες οὐκ ἀμφισβητοῦσιν, ἀλλὰ τῆς ὁρμῆς ταύτης ἄλλας αἰτίας ζητοῦντες οὐχ ἵστανται ὡς ἐπ' ἀρχῆς ταύτης.

8 Τίς οὖν ἄλλη αἰτία παρὰ ταύτας ἐπελθοῦσα ἀναίτιόν τε οὐδὲν καταλείψει ἀκολουθίαν τε τηρήσει καὶ τάξιν ἡμᾶς τέ τι εἶναι συγχωρήσει προρρήσεις τε καὶ μαντείας οὐκ ἀναιρήσει; Ψυχὴν δὴ δεῖ ἀρχὴν οὖσαν ἄλλην ἐπεισφέροντας εἰς τὰ ὄντα, οὐ μόνον τὴν τοῦ παντός, ἀλλὰ καὶ

7 1 ἰδεῖν : τὸ ἰδεῖν Ciz || ἑκάστου : ἑκάστῳ dubit. Arnim, *ibid.*, 986 || 7 ἡμῖν καὶ : καὶ del. Müller || 8 μὲν οὖν : coni. Vitringa || 13 ὅπῃ : ὅπου AEF Darm. || 16 ὁρμῶμεν : μόνον ὁρμῶμεν EF Vat. in marg. || 17 γεννωμένης : γενομένης Vind. Volkmann.

l'univers, mais, avec elle, l'âme de chaque individu ; l'âme, ce principe si important, doit relier toutes choses, sans être elle-même issue d'une semence, comme les autres choses, puisqu'elle est une cause première. Quand elle est sans corps, elle est maîtresse d'elle-même, libre et soustraite à l'influence du monde ; transportée dans un corps, elle n'est plus complètement maîtresse d'elle-même, puisqu'elle a été mise dans un ordre d'êtres différents d'elle-même [1]. La fortune conduit tout ce qui l'environne, tous les êtres au milieu desquels l'âme est tombée à son arrivée ; l'âme tantôt agit sous ces influences, tantôt les maîtrise et les mène où elle veut. L'âme supérieure commande davantage, et l'âme inférieure moins. Celle qui cède à l'influence du tempérament physique est contrainte de désirer, de s'irriter, d'être humble dans la pauvreté, orgueilleuse dans la richesse et tyrannique au pouvoir. Celle dont la nature est bonne résiste dans les mêmes circonstances, elle change les choses plus qu'elle n'en est changée ; elle modifie les unes ; elle tolère les autres, sans tomber dans le vice.

9 Tous les événements, qui résultent de la combinaison de la volonté et du hasard, sont nécessaires ; quel autre agent pourrait en effet s'ajouter à ceux-là ? Prenez toutes les causes ; tous les événements absolument en résultent ; et dans les causes extérieures est compris le concours du mouvement du ciel. Lorsque l'âme, changée par les choses extérieures, agit ou entreprend une action, elle est mue comme d'un mouvement aveugle, et ni son action ni sa disposition ne doivent alors s'appeler volontaires ; il en est de même, lorsqu'elle empire spontanément, parce qu'elle ne suit pas toujours ses impulsions droites et essentielles. Mais lorsque, dans son élan, elle prend pour guide la raison pure et impassible qui lui appartient en propre, c'est alors seulement qu'il faut dire que cet élan dépend de nous, qu'il est volontaire, et qu'il est notre œuvre ; il ne vient pas d'ailleurs que de l'in-

mae », tandis que, au chapitre 4, toutes les causes étaient ramenées à une cause unique.

1. Comment, dans ces conditions, l'unité radicale de l'être n'est-elle pas morcelée, c'est le problème qui s'imposera plus tard à Plotin.

τὴν ἑκάστου μετὰ ταύτης, ὡς ἀρχῆς οὐ σμικρᾶς οὔσης, πλέκειν τὰ πάντα, οὐ γιγνομένης καὶ αὐτῆς, ὥσπερ τὰ ἄλλα, ἐκ σπερμάτων, ἀλλὰ πρωτουργοῦ αἰτίας οὔσης. Ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὖσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐνεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκέτι πάντα κυρία, ὡς ἂν μεθ' ἑτέρων ταχθεῖσα. Τύχαι δὲ τὰ κύκλῳ πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἤγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπῃ ἐθέλει ἄγειν. Πλείω δὲ κρατεῖ ἡ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἡ χείρων. Ἡ γὰρ κράσει σώματός τι ἐνδιδοῦσα ἐπιθυμεῖν ἢ ὀργίζεσθαι ἠνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινὴ ἢ πλούτοις χαῦνος ἢ δυνάμεσι τύραννος. Ἡ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀντέσχεν, ἡ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἠλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἠλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν ἑτεροιῶσαι, τοῖς δὲ συγχωρῆσαι μὴ μετὰ κάκης.

9 Ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται· τί γὰρ ἂν ἔτι καὶ ἄλλο εἴη; Πάντων δὲ ληφθέντων τῶν αἰτίων πάντα πάντως γίνεται· ἐν τοῖς ἔξωθεν δὲ καὶ εἴ τι ἐκ τῆς φορᾶς συντελεῖται. Ὅταν μὲν οὖν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψυχὴ πράττῃ τι καὶ ὁρμᾷ οἷον τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένη, οὐχὶ ἑκούσιον τὴν πρᾶξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ' αὑτῆς χείρων οὖσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμονούσαις ταῖς ὁρμαῖς ᾗ χρωμένη. Λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ

8 10 ἐνεχθεῖσα Creuzer : ἐξενεχθεῖσα codd. (antecedit ἔξ-) || 15 ἡ γὰρ Müller : ἢ γὰρ codd. || γὰρ deest in E || 16 ἐνδιδοῦσα : ἐνδοῦσα Marc A Vind. || ὀργίζεσθαι : ὀρέγεσθαι (sic pro ὀρέγεσθαι) Vat. || 20 τοῖς : τὰ Darm. Vind.

9 2 κραθέντα deest in B || 4 καὶ ABEF : τὰ Ciz. Vat. || 7 καὶ ὅταν usque ad χρωμένη reiecit Müller *Rhein. Mus.*, 1915, p. 48.

térieur de l'âme pure, principe premier, dominateur et souverain, et non d'une âme égarée par l'ignorance, abattue par la violence de désirs, qui en survenant la mènent, l'entraînent et ne permettent plus qu'il vienne de nous des actions, mais seulement des passions.

10 Finalement, cette argumentation veut dire que tout est annoncé et produit par des causes, mais que ces causes sont doubles ; il y a des événements produits par l'âme, d'autres par d'autres causes qui l'environnent. Les âmes, en accomplissant leurs actions, peuvent agir selon la droite raison ; alors, c'est par elles-mêmes qu'elles accomplissent leurs actions ; ou bien, empêchées d'agir par elles-mêmes, elles pâtissent plutôt qu'elles n'agissent. Les causes qui privent l'âme de la sagesse sont donc différentes de l'âme, et peut-être faut-il dire que dans ce cas elle agit selon le destin, du moins si l'on croit que le destin est une cause extérieure. Mais les meilleures actions viennent de nous ; telle est notre nature, lorsque nous sommes isolés. Les belles actions des sages dépendent d'eux-mêmes ; les autres hommes, lorsqu'il leur est permis de reprendre haleine, font aussi de bonnes actions, non qu'ils reçoivent les pensées sages d'ailleurs que d'eux-mêmes, mais parce que les obstacles sont levés[1].

1. Ce chapitre final qui résume la thèse des deux chapitres précédents provient sans doute de Porphyre ; cf. notre *Introduction*, p. XXIII.

καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ᾽ ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ᾽ οὐ πλάνηνὲ ξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἥτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν, αἳ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἕλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῶσιν εἶναι, ἀλλὰ παθήματα παρ᾽ ἡμῶν.

10 Τέλος δή φησιν ὁ λόγος πάντα μὲν σημαίνεσθαι καὶ γίγνεσθαι κατ᾽ αἰτίας μέν πάντα, διττὰς δὲ ταύτας· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ ψυχῆς, τὰ δὲ δι᾽ ἄλλας αἰτίας τὰς κύκλῳ. Πραττούσας δὲ ψυχὰς ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον ποιούσας ὀρθὸν παρ᾽ αὐτῶν πράττειν ὅσα πράττουσι, τὰ δὲ ἄλλα ἐμποδιζομένας τὰ αὐτῶν πράττειν, πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν. Ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἴτια εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὀρθὸν καθ᾽ εἱμαρμένην λέγειν πράττειν, οἷς γε καὶ δοκεῖ ἔξωθεν τὴν εἱμαρμένην αἴτιον εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα παρ᾽ ἡμῶν. Ταύτης γὰρ καὶ τῆς φύσεως ἐσμέν, ὅταν μόνοι ὦμεν· καὶ τούς γε σπουδαίους [πράττειν] καὶ ἐπ᾽ αὐτοῖς τὰ καλὰ πράττειν, τοὺς δὲ ἄλλους, καθ᾽ ὅσον ἂν ἀναπνεύσωσι συγχωρηθέντες τὰ καλὰ πράττειν, οὐκ ἄλλοθεν λαβόντας τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῶσι, μόνον δὲ οὐ κωλυθέντας.

10 1 δή : δέ Vind. δὲ δή Vat. || πάντα del. Volkmann || 4 πράττουσι : πράττωσι B || 6 οὐ post αὐτῶν inser. Orelli || 12 πράττειν delev. Kirchhoff || ἐπ᾽ αὐτοῖς : ἐπ᾽ αὐτῇς Ciz.

II et III

NOTICE

Ces deux traités, qui forment en réalité une œuvre unique, se rattachent, par le style et par l'inspiration, aux traités de la vieillesse de Plotin, et particulièrement au traité *du Bonheur*. C'est l'œuvre apaisée d'un sage plein de jours qui cherche, dans l'union de la métaphysique de Platon et de la morale stoïcienne, des raisons de satisfaction et d'espoir.

Le cadre du traité est le cadre classique depuis Chrysippe. Le thème de la providence comportait trois motifs : 1° les preuves de la providence, tirées de la contemplation de l'ordre ; 2° le mode d'action de la providence ; 3° la théodicée proprement dite, ou réponse aux critiques. Plotin écarte délibérément le premier motif (2, 1, 14), traite le second dans les deux premiers chapitres, et consacre au dernier tout le reste de l'ouvrage[1].

Quant aux adversaires qu'il vise, ce ne sont plus seulement les Épicuriens dont il parle cependant[2], ce sont des adversaires plus actuels, les gnostiques, pour qui le monde a été créé par un mauvais démiurge[3], et les péripatéticiens qui

1. C'est le premier motif (locus vexatus, dit Cicéron), qui est amplement développé au livre II du *de Natura deorum*, depuis le chapitre XIX. Au début de son opuscule *sur la Providence*, Sénèque s'excuse formellement de laisser de côté le premier et le deuxième motif, pour ne s'occuper que du troisième. Il s'agit donc bien d'un cadre qui s'impose. Voyez sur les restes du traité de Chrysippe, sur la Providence, mon ouvrage sur *Chrysippe*, Paris, 1910, p. 43.

2. Début et 2, 4, 27.

3. 2, 1, 8 ; 2, 1, 16 ; 2, 7, 9.

abandonnent en partie au hasard les événements de la région sublunaire[1].

L'action de la providence, telle que la conçoit Plotin, implique les deux affirmations solidaires de l'éternité du monde et de l'émanation nécessaire; inversement, ceux qui admettent un commencement du monde dans le temps, sont amenés inévitablement à assimiler la création à l'action volontaire et réfléchie d'un artisan. Ce contraste entre les productions de la nature et de l'art était déjà vivement ressenti par l'auteur du *de Mundo* (ch. VI), qui appartient à l'école de Posidonius ; « Dieu n'a besoin d'aucun artifice ni d'aucune aide d'autrui, comme nos faibles artisans qui dirigent la main des ouvriers; ce qui fait sa divinité, c'est qu'il produit toute la diversité des espèces en toute facilité et par un mouvement très simple. » La providence n'est pas distincte de cette production naturelle ; l'animal monde a sa source dans une raison universelle (logos) émanée de l'intelligence, comme l'animal individuel dans une raison séminale ; ce logos contient en lui toute la variété des êtres qu'il a reçue de l'intelligence et qui se manifestera dans le monde sensible.

Le trait le plus saillant du traité, c'est la place, tout à fait inaccoutumée chez Plotin, qu'y tient la célèbre théorie du logos. Le logos est, chez les Stoïciens, le principe substantiel des choses ; chez Philon comme dans la théologie chrétienne, il est l'intermédiaire entre Dieu et la création ; mais il n'a aucune place dans la hiérarchie plotinienne des trois hypostases, l'Un, l'Intelligence et l'Âme, qui s'étagent jusqu'au monde sensible. Il est étranger à cette hiérarchie, surtout parce qu'il en tient lieu dans l'explication de l'univers, puisqu'il renferme à la fois en lui l'unité de plan, la variété des êtres, et la vie circulante, trois caractères que le platonisme sépare et subordonne l'un à l'autre, en en faisant trois hypostases.

Il semble qu'une des intentions de Plotin ait été ici de faire voir quelle position un platonicien devait prendre vis-

1. C'était aussi la théorie des adversaires à qui Platon répond dans les *Lois*, dans un passage utilisé par Plotin, et dont il sera parlé plus loin.

à-vis de cette théorie et comment il pouvait se l'assimiler. Cette position est complexe.

Nous retrouvons d'abord, dans presque tous ses détails, la théorie du logos sous la forme qu'elle a prise chez Philon d'Alexandrie. Qu'on lise d'abord le chapitre 17, où le logos est le distributeur des sorts, comparé à un poète tragique qui distribue les rôles. C'est là un thème ancien de la prédication morale ; on en trouve la forme originaire dans une diatribe de Bion de Borysthènes [1], où « Tyché la poétesse », la Chance, tient la place occupée chez Plotin par le logos. Un passage de Philon d'Alexandrie [2] nous montre comment la piété stoïcienne avait vu dans la chance irrationnelle des auteurs de diatribes un Logos qui distribue les sorts. Le même thème se retrouve fréquemment chez Épictète [3].

Le chapitre 17, où le logos est le distributeur des sorts humains, est intimement lié au chapitre précédent qui traite plus généralement du logos, dans son rapport avec le gouvernement de l'univers. Il y est successivement défini comme un principe informateur, un « mouvement invisible et régulier », et comme la source du conflit et de l'harmonie des forces contraires, qui maintiennent, dans leurs limitations réciproques, la vie de l'univers. Ces deux aspects de la notion du logos, l'un très proche des stoïciens [4], l'autre que l'on ramenait habituellement à Héraclite [5], se trouvent déjà intimement unis chez Philon d'Alexandrie [6].

1. Stobée, *Florilège*, 101, 32.

2. *Quod Deus immutabilis*, 176. Après avoir décrit les révolutions des empires, il ajoute : « Ainsi procède circulairement le logos divin, que le vulgaire appelle la chance ».

3. Par exemple *Entretiens* IV 2, 3 ; l'exemple de Thersite, que donne ici Épictète, se retrouve à un autre endroit du traité de Plotin (2, 3, 18).

4. Plotin y fait une allusion expresse 2, 16, 17 sq. ; le Logos est bien un mouvement, comme l'ont vu les Stoïciens, mais ce n'est pas le mouvement du feu ; c'est dire qu'il accepte tout du stoïcisme, moins le matérialisme.

5. Cf. mes *Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 88.

6. Cf. par exemple *de plantatione*, 5-10, où le logos ἕξις devient finalement le logos μεσιτεύων qui maintient les contraires.

Mais dans l'ensemble du traité de Plotin, c'est le second aspect qui domine. La raison en est simple : c'est surtout sous cet aspect que la notion du logos est utilisable pour la théodicée. Le logos, principe des contraires, explique la variété et la richesse des formes sensibles ; à cause de cette richesse même, il y a des réalités imparfaites et mauvaises, sans lesquelles le monde ne serait pas complet (chap. 11 et 12). Cette inépuisable variété était un des thèmes de la théodicée de Chrysippe[1] ; mais ce logos principe de diversité se retrouve aussi, sous la même forme, dans les hymnes orphiques[2]. Le logos est donc tel que, s'il ne produit pas le mal, son activité ne peut s'exercer si les maux n'existent à côté des biens[3] (3, chap. 1).

C'est donc le thème de la théodicée qui commande, en définitive, cette irruption, un peu inattendue, de la notion du logos dans la pensée de Plotin. Mais quand il s'agit de la combiner avec la théorie des trois hypostases, Plotin est manifestement embarrassé. Il apparaît d'abord que le logos est une réalité intermédiaire entre l'intelligence et le monde sensible ; il émane de l'intelligence (2, 2, 17) et reçoit d'elle toute la richesse et la variété de ses déterminations (2, 4, 18-20), dont l'image sera ensuite projetée dans le monde sensible ; il est comme la raison séminale contenue dans le germe d'un être vivant (2, 2, 18 sq.), raison qui embrasse indivisiblement tous les caractères qui se développeront dans l'être. Le logos paraît donc occuper toute la région intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. Mais ne tient-il pas

1. Plutarque, *de Stoic. repugn.* 1044 d (Arnim. II, n° 1163) : « la nature aime la variété ». On retrouve aussi chez Chrysippe (Plut., *de commun. not.*, 1065 d, Arnim, II, n° 1186) l'illustration de la grossièreté, comme ingrédient nécessaire du comique (cf. Plotin, 2, 11, 13 sq.).

2. Hymne 60, *à Némésis* ; Némésis (la distributrice des sorts) est

ἀλλάσσουσα λόγον πολυποίκιλον
ἄστατον αἰεί.

3. Cf. la même nuance chez Plotin, 3, 1, 1-4 et chez Philon, *de Cherubim*, 35, le logos παρ' ὃν τό τε εὖ καὶ τὸ μὴ συμβέβηκε τελειοῦσθαι.

alors la place que, dans son exposé ordinaire, Plotin réserve à l'âme ?

Nullement ; car, par ailleurs, le logos est non pas immédiatement émané de l'Intelligence, mais il est le « produit de l'intelligence et de l'âme » (2, 16, 14-16) ; il est appelé le logos d'une âme universelle (2, 18, 29). Il est donc subordonné à l'âme. De plus, le logos universel contient, comme ses parties, toutes les âmes individuelles qu'il appelle, à point nommé, à jouer leur rôle sur la scène du monde (2, 18, 28 ; 2, 12, 10) ; subordonné à l'âme universelle, il est comme un intermédiaire entre l'âme universelle et les âmes individuelles, à la fois leur créateur et leur lien (3, 4, 10)[1]. Le logos est donc moins une hypostase distincte, placée entre le monde intelligible et le monde sensible, que l' « éclat » du monde intelligible (2, 16, 14) qui se répand successivement dans l'âme universelle et dans l'âme individuelle. Âme et logos se complètent sans s'exclure ; âme veut dire principe de vie ; logos veut dire principe de la variété et du développement de l'être vivant. Aussi le logos universel est-il dans l'âme universelle comme en un sujet, et il contient en même temps la totalité des âmes individuelles, dans la mesure où ces âmes sont comme les personnages d'un drame dont il crée et distribue les rôles. Il est en un mot l'expression de ce qui reste d'intelligible et de régulier dans le développement de la vie.

Toutefois, si on fait abstraction de ce rapport étroit de la notion du logos avec la théorie de l'âme du monde et de l'origine des âmes individuelles, la doctrine de Plotin sur la manière dont le logos est produit se rapproche singulièrement du dogme chrétien qui s'élaborait à ce moment. Comme déjà chez les apologistes du IIe siècle[2], le logos est non pas créé à la manière d'un être nouveau, mais engendré (2, 1,

1. Cette conception d'un double logos, un logos « d'en haut » qui est créateur, et un logos issu de celui d'en haut qui forme le lien entre l'intelligible et le sensible, est fréquente chez Philon ; par exemple *de plantat.*, 61 ; cf. mes *Idées philosophiques de Philon*, p. 110, n. 3 (cf. encore 3, 5, 16-20).

2. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Gabalda, 1915, I, 546.

15-17 comparé à 2, 16, 16); il est produit par émanation, coéternel à sa cause (2, 2, 17-18), comme chez Origène ; comme chez Origène encore, il est un éclat, une illumination (2, 16, 14)[1]. D'une manière générale, Plotin refuse d'admettre, à l'intérieur de la réalité intelligible, toute parfaite, quoi que ce soit qui ressemble à une opération créatrice.

Une seconde source de la théodicée plotinienne, ce sont les arguments d'école stoïciens. Les chapitres 5 et 6 en sont remplis. Il dépend de nous de ne pas laisser progresser les mauvais penchants à leurs débuts[2]. Les états contre nature, comme le vice et la maladie ne sont mauvais que pour les méchants[3]. Ils sont d'ailleurs nécessités par l'enchaînement du tout, et ils ont un rôle dans l'ordre universel[4] ; la pauvreté et la maladie sont utiles, et le vice sert à exercer l'homme vertueux, tandis que son châtiment sert d'exemple[5]. L'utilité des bêtes nuisibles est défendue à la manière ordinaire dans l'école[6].

Enfin la troisième source, et de beaucoup la plus importante, est la démonstration de la providence par Platon au X^e^ Livre des *Lois*. La question la plus grave de la théodicée est, comme chez Platon (899 d-900 c), d'accorder la providence avec les injustices dont les méchants profitent et les bons pâtissent (3, 6). On sait comment, selon Platon, la solution est liée à deux idées fondamentales : d'une part, l'initiative de l'injustice vient de l'âme qui en est tout entière responsable ; d'autre part, l'ordre universel est tel

1. Cf. Tixeront, *ibid.*, p. 305-6.

2. 2, 4, 36-5, 4; Sénèque, *Epist.*, 116, 21 ; nulli vitio non initium exorabile.

3. 2, 7, 12 sq. (cf. 2, 6, 2-3, 5-9); comp. Sen., *de provid.*, 2 : nihil accidere bono viro mali potest.

4. 176, 7-15.

5. 176, 15-22.

6. Comparer 2, 9, 34, et Chrysippe, *Fragmenta* d'Arnim, 3, 334, 25 (sur l'utilité des punaises). Cf. encore le chapitre xv (il ne faut pas accorder plus d'importance aux événements de la vie qu'à des jeux d'enfants); comparer Épictète, *Entretiens*, 1, 25, 7-9 ; comparer surtout 2, 15, 56 sq. et Épictète, 1, 29, 30-32.

que chaque âme ira, d'elle-même, au lieu où elle mérite d'aller et où elle sera traitée selon ses mérites. Ce sont les deux idées qui guident constamment Plotin. Dès le chapitre 3 (9-16), il emploie les termes de Platon (903 c) pour avertir le lecteur qu'il faut, dans cette question, envisager l'ordre universel ; au chapitre 4 (23-26), il parle de cette loi de l'univers, qui envoie les méchants au lieu de leurs supplices (904 c, d). Au chapitre 7, est affirmée, dans des termes empruntés au *Timée*, la responsabilité de l'âme ; pourtant l'inspiration de l'ensemble du passage vient encore des *Lois* ; si l'âme est responsable, c'est comme il est dit dans les *Lois*, qu'elle a une part dans le gouvernement du monde. Au chapitre 13 (1-22), la transmigration est liée à une loi morale de justice ; et la conclusion du développement imite un passage des *Lois* (903 b c).

La question du conflit entre la libre initiative de l'âme et l'existence d'un ordre universel, est posée au chapitre 10 et et aux chapitres 3 à 5 du traité III, comme dans les *Lois* (904 b c)[1].

La théodicée des *Lois* fait donc le fond solide de la pensée plotinienne ; elle n'est sans doute pas parfaitement cohérente avec les autres sources d'inspiration ; et l'on pourra être choqué de voir le mal apparaître d'abord comme résultat du rôle que la raison universelle nous impose, ensuite comme une chose indifférente, et enfin comme le résultat d'une faute. Mais à travers ces inconséquences, se montre l'idée inspiratrice du platonisme : l'homme, dans son jugement sur le mal, ne doit pas être guidé par un faux espoir dans la bonté d'un dieu miséricordieux, mais par une représentation d'ordre intellectuel qui lui fait comprendre le rapport du mal à l'harmonie de l'univers. « Le salut dans les combats est dû au courage et non aux prières » (2, 8, 37)[2].

1. Comp. surtout 3, 3, 3-7 qui reproduit les termes des *Lois*.
2. Comp. *Lois*, 905 d-907 b, sur l'inutilité de la prière.

II [47]

DE LA PROVIDENCE

PREMIER LIVRE

1 Attribuer à la spontanéité et au hasard l'existence et la formation du monde sensible, c'est absurdité d'homme qui ne sait ni comprendre ni regarder. Absurdité évidente avant tout raisonnement; absurdité aussi que sont capables de prouver des raisonnements bien établis. Mais quel est le mode de naissance et de production des choses, dont quelques-unes sont assez contraires à la droite règle pour nous faire douter de la providence, au point qu'on arrive soit à la nier, soit à considérer le monde comme l'œuvre d'un mauvais démiurge? Voilà ce qu'il convient d'examiner, en prenant le sujet dès l'origine et par son début.

Il y a une providence particulière; c'est le raisonnement qui précède l'action : « Faut-il accomplir ou non tel acte non obligatoire? Qu'en résulte-t-il et que n'en résulte-t-il pas pour nous? » Laissons de côté cette première forme de la providence et considérons seulement la providence universelle; supposons qu'elle existe, et déduisons les conséquences. Si nous supposions que le monde n'a pas toujours existé, et qu'il est né à un certain moment, nous établirions une providence analogue à celle dont nous venons de parler, c'est-à-dire à la providence qui s'applique aux choses particulières; elle serait une prévision et un calcul de Dieu, qui se demanderait comment créer cet univers et le rendre le meilleur possible [1]. Mais, puisque selon nous le monde existe toujours et qu'il n'y a pas d'instant où il n'existe, il est juste d'en conclure que la providence universelle est la conformité

1. L'hypothèse de la création, qui est non seulement celle des

II [47]

ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΠΡΩΤΟΝ

1 Τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ διδόναι τοῦδε τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν ὡς ἄλογον καὶ ἀνδρὸς οὔτε νοῦν οὔτε αἴσθησιν κεκτημένου, δῆλόν που καὶ πρὸ λόγου καὶ πολλοὶ ἱκανοὶ καταβέβληνται δεικνύντες τοῦτο λόγοι· τὸ δὲ τίς ὁ τρόπος τοῦ ταῦτα γίνεσθαι ἕκαστα καὶ πεποιῆσθαι, ἐξ ὧν καὶ ἐνίων ὡς οὐκ ὀρθῶς γινομένων ἀπορεῖν περὶ τῆς τοῦ παντὸς προνοίας συμβαίνει, καὶ τοῖς μὲν ἐπῆλθε μηδὲ εἶναι εἰπεῖν, τοῖς δὲ ὡς ὑπὸ κακοῦ δημιουργοῦ ἐστι γεγενημένος ⟨ὁ κόσμος⟩, ἐπισκέψασθαι προσήκει ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς τὸν λόγον λαβόντας. Πρόνοιαν τοίνυν τὴν μὲν ἐφ' ἑκάστῳ, ἥ ἐστι λόγος πρὸ ἔργου ὅπως δεῖ γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι τι τῶν οὐ δεόντων πραχθῆναι ἢ ὅπως τι εἴη ἢ μὴ εἴη ἡμῖν, ἀφείσθω· ἣν δὲ τοῦ παντὸς λέγομεν πρόνοιαν εἶναι, ταύτην ὑποθέμενοι τὰ ἑξῆς συνάπτωμεν. Εἰ μὲν οὖν ἀπό τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ ἐτιθέμεθα, οἵαν καὶ ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ, ὡς ἂν γένοιτο τόδε τὸ πᾶν, καὶ ὡς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατὸν εἴη. Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδέ φαμεν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν

1 1 τύχῃ : τῇ τύχῃ Vat. Theodoret. *Curat. aff.* VI || 6 ὡς omis. C || 9 ὁ κόσμος Volkmann || 12 οὐ delev. Kirchhoff || 15 ἑξῆς : ἐφεξῆς Vat. || 16 κόσμον F in marg. eadem manu Ficin : χρόνου codd.

de l'univers à l'intelligence ; l'intelligence est antérieure à lui, non pas chronologiquement, mais en ce sens qu'il dérive de l'intelligence ; l'intelligence lui est antérieure par nature ; elle en est la cause ; elle est l'archétype ou modèle dont il est l'image. Cette image existe par l'intelligence, qui la fait subsister sans cesse de la manière suivante :

L'intelligence ou être constitue le monde véritable ou premier, monde inétendu, que la division n'affaiblit pas ; il ne lui manque rien, même en aucune de ses parties, puisque ces parties ne sont pas des fragments arrachés au tout ; il réunit en une unité indivisible toute vie et toute intelligence, si bien que cette unité fait de chaque partie un tout ; chacune d'elles est unie à elle-même sans être séparée des autres ; elle est seulement une partie différente ; mais elle n'est pas étrangère aux autres ; aucune partie ne fait tort à une autre, même si elle est son contraire. Partout un et partout complet, il est immobile et n'éprouve aucune altérattion ; il n'y a pas d'action d'une partie sur l'autre ; à quoi bon cette action, puisqu'il n'a pas de défaut ? Pourquoi, s'il est raison, produirait-il une raison, et, s'il est intelligence, une intelligence ? Le pouvoir de produire par soi-même n'appartient pas aux êtres tout parfaits ; on produit et on se meut, dans la mesure où l'on est imparfait ; les êtres bienheureux sont immobiles en eux-mêmes ; il leur suffit d'être ce qu'ils sont ; ils ne se risquent pas à s'occuper de tout ; ce serait sortir de leur état. Mais telle est leur félicité que, sans agir, ils font pourtant de grandes choses et qu'ils produisent beaucoup en restant immobiles.

2 De fait, c'est de ce monde-là, véritable et un, que tire son existence ce monde-ci, qui n'est pas véritablement un ; celui-ci est multiple ; il est partagé en beaucoup de parties séparées les unes des autres et mutuellement étrangères ; l'amitié n'y règne plus seule ; la haine y est aussi, parce qu'il s'étend dans l'espace, et parce que chaque partie, devenue imparfaite, est ennemie d'une autre partie. Chaque partie ne se suffit pas à elle-même ; il lui faut une autre partie pour se conserver, et elle est l'ennemie de celle qui la

chrétiens, mais celle de certains platoniciens (Atticus, Plutarque), implique donc, pour Plotin, une idée inférieure de la Providence

τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστι καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου ἀρχέτυπον οἷον καὶ παράδειγμα εἰκόνος τούτου ὄντος καὶ διʼ ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος ἀεί, τόνδε τὸν τρόπον· ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστὰς ἀφʼ ἑαυτοῦ οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ οὐδὲ ἐλλιπὴς οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος ἄτε ἑκάστου μὴ ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου· ἀλλʼ ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ καὶ πᾶς νοῦς ἐν ἑνὶ ζῶσα καὶ νοοῦσα ὁμοῦ καὶ τὸ μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ φίλον οὐ χωρισθὲν ἄλλο ἀπʼ ἄλλου οὐδὲ ἕτερον γεγενημένον μόνον καὶ τῶν ἄλλων ἀπεξενωμένον· ὅθεν οὐδὲ ἀδικεῖ ἄλλο ἄλλο οὐδʼ ἂν ᾖ ἐναντίον. Πανταχοῦ δὲ ὂν ἓν καὶ τέλειον ὁπουοῦν ἔστηκέ τε καὶ ἀλλοίωσιν οὐκ ἔχει· οὐδὲ γὰρ ποιεῖ ἄλλο εἰς ἄλλο. Τίνος γὰρ ἂν ἕνεκα ποιοῖ ἐλλεῖπον οὐδενί; Τί δʼ ἂν λόγος λόγον ἐργάσαιτο ἢ νοῦς νοῦν ἄλλον; Ἀλλὰ τὸ διʼ αὐτοῦ δύνασθαί τι ποιεῖν ἦν ἄρα οὐκ εὖ ἔχοντος πάντη, ἀλλὰ ταύτῃ ποιοῦντος καὶ κινουμένου, καθʼ ὅ τι καὶ χεῖρόν ἐστι· τοῖς δὲ πάντη μακαρίοις ἐν αὐτοῖς ἑστάναι καὶ τοῦτο εἶναι, ὅπερ εἰσί, μόνον ἀρκεῖ, τὸ δὲ πολυπραγμονεῖν οὐκ ἀσφαλὲς ἑαυτοὺς ἐξ αὑτῶν παρακινοῦσιν. Ἀλλὰ γὰρ οὕτω μακάριον κἀκεῖνο, ὡς ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα αὖ ἐργάζεσθαι, καὶ ἐν τῷ ἐφʼ ἑαυτοῦ μένειν οὐ σμικρὰ ποιεῖν.

2 Ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἑνὸς κόσμος οὗτος οὐχ εἷς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπʼ ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ. Οὐ γὰρ ἀρκεῖ αὐτῷ τὸ μέρος, ἀλλὰ σῳζόμενον τῷ ἄλλῳ πολεμιόν ἐστιν ὑφʼ οὗ σῴζεται·

23 χρόνῳ : χρόνον Darm.
2 4 οὐκέτι : οὐκ ἔστι Vat. || 7 ὑφ' οὗ : ἀφ' οὗ Ciz.

conserve. Ce monde n'est pas né parce que l'Intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer ; il résulte d'une nécessité inhérente à la nature de second rang[1] ; celle-là n'était pas telle qu'elle pût être le dernier des êtres. Elle en est le premier, et elle a beaucoup de puissance ; elle a même la toute-puissance ; elle a donc la puissance de produire un autre être sans effort pour le produire. Si elle faisait effort, c'est qu'elle ne tirerait pas ce pouvoir d'elle-même ni de sa propre essence ; elle serait comme un artisan qui n'a pas de lui-même le pouvoir de produire, mais qui l'a acquis par l'instruction. L'Intelligence en donnant à la matière quelque chose d'elle-même fait tout sans agitation ni mouvement ; ce qu'elle donne, c'est la raison qui procède de l'Intelligence. De l'Intelligence émane la raison, et elle en émane à chaque instant, aussi longtemps que l'Intelligence est présente dans les êtres. Dans une raison séminale, toutes les parties d'un animal sont ensemble en un même point, sans qu'elles entrent en conflit ni en différend, et sans qu'elles se fassent obstacle ; puis, l'animal naît avec sa masse corporelle, où chaque partie est à un endroit différent des autres ; l'une fait obstacle à l'autre ou la détruit. De même, de l'Intelligence qui est une et de la raison qui en procède surgit ce monde qui s'étend dans l'espace ; forcément, il a des parties qui s'attirent et se conviennent, d'autres qui se haïssent et et sont ennemies ; volontairement ou non, celles-ci se font tort les unes aux autres ; la destruction des unes produit la naissance des autres. Entre les parties qui agissent et pâtissent ainsi, s'établit pourtant une unité harmonieuse ; chacune d'elles rend un son propre, et la raison qui est en elle produit l'harmonie et l'ordre à travers toutes choses. Si cet univers n'est pas, comme le monde intelligible, intelligence et raison, il participe à l'une et à l'autre. Il a besoin d'harmonie, parce que l'intelligence concourt en lui avec la nécessité[2] ; la nécessité l'attire vers le mal et le fait échapper à la raison, parce qu'elle est elle-même dénuée de raison ;

1. C'est-à-dire de l'Intelligence ou Être, qui vient après le Premier.

2. L'idée est empruntée au *Timée*, 47 e-48 a : « La génération du monde s'est opérée par suite d'un mélange de l'intelligence et de la nécessité ; mais l'intelligence domine la nécessité. »

γέγονε δὲ οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ· οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο οἷον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. Πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν· καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι. Ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν, εἰ ἐζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης ἀφ' αὑτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτόν, ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο. Νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο· τοῦτο δὲ λόγος ἐκ νοῦ ῥυείς. Τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ ἀεὶ ἀπορρεῖ, ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς. Ὥσπερ δὲ ἐν λόγῳ τῷ ἐν τῷ σπέρματι ὁμοῦ πάντων καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ὄντων καὶ οὐδενὸς οὐδενὶ μαχομένου οὐδὲ διαφερομένου οὐδὲ ἐμποδίου ὄντος, γίνεταί τι ἤδη ἐν ὄγκῳ καὶ ἄλλο μέρος ἀλλαχοῦ καὶ δὴ καὶ ἐμποδίσειεν ἂν ἕτερον ἑτέρῳ καὶ ἀπαναλώσειεν ἄλλο ἄλλο, οὕτω δὴ καὶ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη καὶ ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν ἐγένετο φίλα καὶ προσηνῆ, τὰ δὲ ἐχθρὰ καὶ πολέμια, καὶ τὰ μὲν ἑκόντα, τὰ δὲ καὶ ἄκοντα ἀλλήλοις ἐλυμήνατο καὶ φθειρόμενα θάτερα γένεσιν ἀλλήλοις εἰργάσατο καὶ μίαν ἐφ' αὑτοῖς τοιαῦτα ποιοῦσι καὶ πάσχουσιν ὅμως ἁρμονίαν ἐνεστήσατο φθεγγομένων μὲν ἑκάστων τὰ αὑτῶν, τοῦ δὲ λόγου ἐπ' αὐτοῖς τὴν ἁρμονίαν καὶ μίαν τὴν σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα ποιουμένου. Ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὥσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου. Διὸ καὶ ἐδεήθη ἁρμονίας « συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης, » τῆς μὲν πρὸς τὸ χεῖρον ἑλκούσης καὶ εἰς ἀλογίαν φερούσης ἅτε οὔσης ἀλόγου, « ἄρχοντος δὲ νοῦ » ὅμως

2 14 ἀφ' αὑτοῦ : ἀπ' αὐτοῦ E Ciz Vat. Vind. || 16 τοῦτο δὲ λόγος Volkmann : οὗτος δὲ λογος F Darm. οὗτος δὲ ὁ λόγος ceteri codd , articulo in A eraso || 28 ἐφ' αὑτοῖς Kirchhoff : ἐπ' αὐτοῖς codd. || 29 ἐνεστήσατο : ἀνεστήσατο Ciz Vat. Vind. || 35 φερούσης : φερομένου E (οὔσης sup. lin.) || ἅτε οὔσης ἀλόγου : ἅτε οὐκ οὔσης λόγου BCE οὔσης ἀλόγου erasum in A.

l'intelligence domine pourtant la nécessité. Le monde intelligible est pure raison, et il ne peut naître un autre monde qui soit pure raison [1]. S'il naît autre chose, ce doit être une chose inférieure à lui et non pas une pure raison ; ce ne doit pas être non plus la matière, puisque la matière n'est pas un monde ; c'est donc une chose mélangée des deux. Elle se décompose donc en matière et en raison ; son origine est l'âme qui préside à ce mélange ; il ne faut pas croire qu'elle ait du mal à gouverner cet univers ; elle le gouverne très aisément, en y étant comme présente.

3 On aurait tort de blâmer ce monde et de dire qu'il n'est pas beau, et qu'il n'est pas le plus parfait des êtres corporels. Il ne faut pas non plus accuser celui qui est cause de son existence ; d'abord il existe nécessairement et ne dérive pas d'une intention réfléchie [2] ; c'est par sa nature qu'un être supérieur engendre un être semblable à lui. De plus, même s'il était l'œuvre d'une pensée réfléchie, son auteur n'aurait pas à en rougir ; son œuvre forme un ensemble fort beau qui se suffit à lui-même ; il est uni à lui-même comme à toutes ses parties, qui, grandes ou petites, lui sont proportionnées. Il est absurde de faire grief des parties à l'ensemble ; les parties doivent être examinées dans leur rapport à l'ensemble, pour que l'on voie si elles lui conviennent et lui sont ajustées ; il faut examiner l'ensemble sans avoir égard à de minimes détails. Ce n'est pas accuser le monde que d'en prendre séparément quelques parties ; autant vaut prendre, dans l'animal entier, un cheveu ou quelque partie basse, un orteil, en négligeant le divin spectacle qu'offre l'homme dans son ensemble ; autant vaut laisser de côté les autres animaux pour s'arrêter au plus vil d'entre eux, ou encore ignorer l'espèce dans son ensemble, telle que l'espèce humaine, pour n'y faire voir que Thersite ! Or l'œuvre à considérer, c'est le monde entier ; à force de le contempler, on l'enten-

1. Comparer chapitre I, l. 37 ; Plotin doit viser, dans ces deux passages, la thèse gnostique des générations au sein de la réalité intelligible, thèse qu'il a soumise à une critique de détail dans II 9.

2. Plotin insiste d'autant plus sur ce point (cf. 1, 18) que sa thèse est ici contraire à la lettre du *Timée*, où Platon parle à plusieurs reprises de la pensée réfléchie du démiurge (34 a).

ἀνάγκης. Ὁ μὲν γὰρ νοητὸς μόνον λόγος, καὶ οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος μόνον λόγος· εἰ δὲ τι ἐγένετο ἄλλο, ἔδει ἔλαττον ἐκείνου καὶ μὴ λόγον, μηδ' αὖ ὕλην τινά· ἄκοσμον γάρ· μικτὸν ἄρα. Καὶ εἰς ἃ μὲν λήγει ὕλη καὶ λόγος, ὅθεν δὲ ἄρχεται ψυχὴ ἐφεστῶσα τῷ μεμιγμένῳ, ἣν οὐ κακοπαθεῖν δεῖ νομίζειν ῥᾳστα διοικοῦσαν τόδε τὸ πᾶν τῇ οἷον παρουσίᾳ.

3 Καὶ οὐκ ἄν τις εἰκότως οὐδὲ τούτῳ μέμψαιτο ὡς οὐ καλῷ ἢ τῶν μετὰ σώματος οὐκ ἀρίστῳ, οὐδ' αὖ τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι αὐτῷ αἰτιάσαιτο πρῶτον μὲν ἐξ ἀνάγκης ὄντος αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου, ἀλλὰ φύσεως ἀμείνονος γεννώσης κατὰ φύσιν ὅμοιον ἑαυτῇ· ἔπειτα οὐδ' εἰ λογισμὸς εἴη ὁ ποιήσας, αἰσχυνεῖται τῷ ποιηθέντι· ὅλον γάρ τι ἐποίησε πάγκαλον καὶ αὔταρκες καὶ φίλον αὐτῷ καὶ τοῖς μέρεσι τοῖς αὐτοῦ τοῖς τε κυριωτέροις καὶ τοῖς ἐλάττοσιν ὡς αὐτῷ προσφόροις. Ὁ τοίνυν ἐκ τῶν μερῶν τὸ ὅλον αἰτιώμενος ἄτοπος ἂν εἴη τῆς αἰτίας· τά τε γὰρ μέρη πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν, εἰ σύμφωνα καὶ ἁρμόττοντα ἐκείνῳ, τό τε ὅλον σκοπούμενον μὴ πρὸς μέρη ἅττα σμικρὰ βλέπειν. Τοῦτο γὰρ οὐ τὸν κόσμον αἰτιωμένου, ἀλλά τινα τῶν αὐτοῦ χωρὶς λαβόντος, οἷον εἰ παντὸς ζῴου τρίχα ἢ τῶν χαμαὶ δάκτυλον ἀμελήσας τὸν πάντα ἄνθρωπον, δαιμονίαν τινὰ ὄψιν, βλέπειν, ἢ νὴ Δία τὰ ἄλλα ζῷα ἀφεὶς τὸ εὐτελέστατον λαμβάνοι, ἢ τὸ ὅλον γένος παρείς, οἷον τὸ ἀνθρώπου, Θερσίτην εἰς μέσον ἄγοι.

37 τι ἐγένετο ἄλλο : τις ἐγένετο ἄλλος Giz || 38 τινά : εἶναι Volkmann γένεσθαι fortasse.

3 2 ἢ : οὐδὲ E || οὐδ' αὖ τὸν : οὐδ' αὖ τὸ Ficin (*causam*) αὐτὸν Vat. αὐτῷ οὐδὲ BC || 9 ὡς αὐτῷ Theodoret. : ὡσαύτως codd. | προσφόροις : πρόσφορον Darm. A ex correct. Vat. in marg. F Ficin (*conveniens*) || 14 λαβόντος Kirchhoff : λαβόντα codd. λαβών Theodoret. λαμβάνοντος Creuzer || 15 δάκτυλον Kirchhoff : δακτύλων codd. || 16 βλέπειν : βλέποι Volkmann || 17 εὐτελέστατον : ἀτελέστατον Vat. || τὸ ὅλον : ὅλον τὸ Vat. Theodoret. || 18 τὸ post οἷον omis. Theodoret.

dra peut-être parler ainsi[1] : « C'est Dieu qui m'a fait ; venu de lui, je suis parfait : je renferme tous les êtres animés ; je me suffis à moi-même, et je n'ai besoin de personne, parce je contiens tous les êtres, plantes, animaux, et tout ce qui peut naître[2] ; j'ai en moi beaucoup de dieux, des peuples de démons, des âmes bonnes, des hommes dont la vertu fait le bonheur. La terre ne s'est point embellie de toutes les plantes et d'animaux de toute sorte, la mer n'a pas reçu en elle la puissance vitale, pour que l'air, l'éther et le ciel soient tout entiers sans vie ; là-haut sont toutes les âmes bonnes ; elles donnent la vie aux astres et à la sphère éternelle du ciel qui, à l'image de l'intelligence, tourne d'un mouvement circulaire, sagement réglé, toujours autour du même centre, sans rien chercher au dehors. Tous les êtres qui sont en moi désirent le bien ; et chacun l'atteint selon son pouvoir ; tout le ciel est suspendu à lui, ainsi que mon âme tout entière, les dieux qui sont en mes parties, tous les animaux, les plantes et les êtres en apparence inanimés que je contiens. Ceux-ci ne participent qu'à l'existence ; les plantes ont la vie ; les animaux ont en outre le sentiment ; certains possèdent la raison, et d'autres la vie universelle ; de ces êtres qui sont inégaux, il ne faut pas réclamer un effet égal ; il ne faut pas demander au doigt de voir, mais à l'œil seulement : au doigt, il faut demander, je pense, d'être un doigt et d'accomplir son office. »

4 Si le feu est éteint par l'eau, si autre chose est détruit par le feu, qu'on ne s'en étonne pas ; c'est autre chose qui l'a amené à l'existence ; puisqu'il ne se produit pas lui-même, autre chose le détruit. Et il n'est venu à l'existence que par la destruction d'autre chose. S'il en est ainsi, sa

1. Les prosopopées du genre de celle-ci sont assez fréquentes chez Plotin ; voir dans cette même Énnéade, 7, 11, la prosopopée du temps, 8, 4, celle de la nature. Sur l'origine du procédé, voir *Introduction*, p. xxxv.

2. Le passage est imité du *Timée* : « Dieu, ayant voulu faire ressembler le monde au plus beau et au plus parfait des êtres intelligibles, constitua un animal visible unique, qui portait en lui tous les animaux d'une nature pareille à la sienne » (30 d). Cf. encore 32 d. Pour ce qui suit (la répartition des animaux selon les quatre régions du monde), voir 39 e-40.

Ἐπεὶ οὖν τὸ γενόμενον ὁ κόσμος ἐστὶν ὁ σύμπας, τοῦτον θεωρῶν τάχ' ἂν ἀκούσαις παρ' αὐτοῦ, ὡς ἐμὲ πεποίηκε θεὸς κἀγὼ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζῴων καὶ ἱκανὸς ἐμαυτῷ καὶ αὐτάρκης οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα ἐν ἐμοὶ καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις καὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ δαιμόνων δῆμοι καὶ ψυχαὶ ἀγαθαὶ καὶ ἄνθρωποι ἀρετῇ εὐδαίμονες. Οὐ γὰρ δὴ γῇ μὲν κεκόσμηται φυτοῖς τε πᾶσι καὶ ζῴοις παντοδαποῖς καὶ μέχρι θαλάττης ψυχῆς ἦλθε δύναμις, ἀὴρ δὲ πᾶς καὶ αἰθὴρ καὶ οὐρανὸς σύμπας ψυχῆς ἄμοιρος, ἀλλ' ἐκεῖ ψυχαὶ ἀγαθαὶ πᾶσαι, ἄστροις ζῆν διδοῦσαι καὶ τῇ εὐτάκτῳ οὐρανοῦ καὶ ἀϊδίῳ περιφορᾷ νοῦ μιμήσει κύκλῳ φερομένῃ ἐμφρόνως περὶ ταὐτὸν ἀεί· οὐδὲν γάρ ἔξω ζητεῖ. Πάντα δὲ τὰ ἐν ἐμοὶ ἐφίεται μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, τυγχάνει δὲ κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτῶν ἕκαστα· ἐξήρτηται γὰρ πᾶς μὲν οὐρανὸς ἐκείνου, πᾶσα δὲ ἐμὴ ψυχὴ καὶ οἱ ἐν μέρεσιν ἐμοῖς θεοί, καὶ τὰ ζῷα δὲ πάντα καὶ τὰ φυτὰ καὶ εἴ τι ἄψυχον δοκεῖ εἶναι ἐν ἐμοί. Καὶ τὰ μὲν τοῦ εἶναι μετέχειν δοκεῖ μόνον, τὰ δὲ τοῦ ζῆν, τὰ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, τὰ δὲ ἤδη λόγον ἔχει, τὰ δὲ πᾶσαν ζωήν. Οὐ γὰρ τὰ ἴσα ἀπαιτεῖν δεῖ τοῖς μὴ ἴσοις· οὐδὲ γὰρ δακτύλῳ τὸ βλέπειν, ἀλλὰ ὀφθαλμῷ τοῦτο, δακτύλῳ δὲ ἄλλο, τὸ εἶναι οἶμαι δακτύλῳ καὶ τὸ αὐτοῦ ἔχειν.

4 Πῦρ δὲ εἰ ὑπὸ ὕδατος σβέννυται καὶ ἕτερον ὑπὸ πυρὸς φθείρεται, μὴ θαυμάσῃς. Καὶ γὰρ εἰς τὸ εἶναι ἄλλο αὐτὸ ἦγαγεν ⟨καὶ⟩ οὐκ ἀχθὲν ὑφ' αὐτοῦ ὑπ' ἄλλου ἐφθάρη,

19 τοῦτον — ἀκούσαις : ὁ τοῦτον — ἀκούσαι Theodoret || 21 θεὸς : ὁ θεός Vind. Theodoret. || 23 καὶ φυτὰ καὶ ζῷα : καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα Theodoret. || 24 γεννητῶν φύσις : γενῶν ἡ φύσις Theodoret. || 30 περιφορά : φορᾷ Vind. || 32 τὰ omis. Vind. || 33 ἑαυτῶν : ἑαυτοῦ A (ων supra lin.) Darm. || 39 δακτύλῳ — ὀφθαλμῷ : δακτύλων — ὀφθαλμῶν Theodoret. || 40 δακτύλῳ : δακτύλου Theodor.

4 3 καὶ inser. Müller | οὐκ : οὐδ' Volkmann || ὑφ' αὐτοῦ F ex corr. : ὑπ' αὐτοῦ AEF Vat. Vind.

destruction n'a rien de terrible ; le feu une fois détruit est remplacé par autre chose. Dans le ciel incorporel tout subsiste ; dans notre ciel, l'ensemble reste toujours vivant, ainsi que les parties les plus précieuses et les plus importantes ; mais il y a des âmes qui changent de corps, et renaissent chaque fois sous un aspect différent ; lorsqu'elles le peuvent, elles échappent à la naissance et s'unissent à l'âme de l'univers. Il y a enfin des corps vivants, espèce par espèce, groupe par groupe, dont d'autres animaux tireront leur existence et leur nourriture : vie mobile d'ici-bas, au lieu de la vie immobile de l'intelligible. De l'immobilité doit venir le mouvement ; de la vie renfermée en elle-même, une vie différente, une sorte de souffle sans repos qui est comme la respiration de la vie immobile.

Les animaux sont dans la nécessité de s'attaquer et de se détruire ; car ils ne sont pas éternels et ils sont nés. S'ils sont nés, c'est que la raison occupe toute la matière et qu'elle les contient tous en elle, puisqu'ils sont là-bas en eux-mêmes dans le ciel intelligible ; d'où viendraient-ils, s'ils n'étaient là-bas ? Les torts que se font réciproquement les hommes ont pour cause leur aspiration au bien ; comme ils ne peuvent l'atteindre, ils s'égarent et se tournent les uns contre les autres. Ces torts ont leurs châtiments ; l'action vicieuse vicie les âmes et les met en un lieu inférieur ; on n'échappe pas à l'ordre inscrit dans la loi de l'univers. L'ordre ne naît pas du désordre, ni la loi de l'inégalité, comme le croit certain philosophe [1] ; selon lui, le supérieur naîtrait de l'inférieur et viendrait au jour grâce à lui. Mais l'ordre est là parce qu'il y a été introduit ; aussi, parce qu'il y a de l'ordre, il y a du désordre [2] ; parce qu'il y a loi et raison, il y a illégalité et déraison ; non pas que le meilleur produise le pire ; mais les choses qui aspirent au meilleur sont impuissantes à le recevoir, soit par leur nature, soit par le concours des circonstances et par des obstacles venus d'ailleurs.

1. Allusion à Épicure et à la critique habituelle qu'on lui adressait.

2. La démiurgie du *Timée* consiste à « amener la réalité sensible du désordre à l'ordre » (30 a) ; mais la thèse de l'union nécessaire du bien et du mal vient de Chrysippe qui, sur ce point particulier, rattache d'ailleurs ses idées à Platon (Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 1).

καὶ ἦλθε δὲ εἰς τὸ εἶναι ὑπ᾽ ἄλλου φθορᾶς, καὶ ἡ φθορὰ δὲ αὐτῷ οὐδὲν ἄν, εἰ οὕτω; δεινὸν φέροι, καὶ ἀντὶ τοῦ φθαρέντος πυρὸς [πῦρ] ἄλλο. Τῷ μὲν γὰρ ἀσωμάτῳ οὐρανῷ ἕκαστον μένει, ἐν δὲ τῷδε τῷ οὐρανῷ πᾶν μὲν ἀεὶ ζῇ καὶ ὅσα τίμια καὶ κύρια μέρη, αἱ δὲ ἀμείβουσαι ψυχαὶ σώματα ἄλλοτε ἐν ἄλλῳ εἴδει γίγνονται, καὶ ὅταν δὲ δύνηται, ἔξω γενέσεως στᾶσα ψυχὴ μετὰ τῆς πάσης ἐστὶ ψυχῆς. Σώματα δὲ ζῇ κατ᾽ εἶδος καὶ καθ᾽ ὅλα ἕκαστα, εἴπερ ἐξ αὐτῶν καὶ ζῷα ἔσται καὶ τραφήσεται· ζωὴ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένη, ἐκεῖ δὲ ἀκίνητος. Ἔδει δὲ κίνησιν ἐξ ἀκινησίας εἶναι καὶ ἐκ τῆς ἐν αὐτῇ ζωῆς τὴν ἐξ αὐτῆς γεγονέναι ἄλλην, οἷον ἐμπνέουσαν καὶ οὐκ ἀτρεμοῦσαν ζωὴν ἀναπνοὴν τῆς ἠρεμούσης οὖσαν. Ζῷων δὲ εἰς ἄλληλα ἀναγκαῖαι αἱ ἐπιθέσεις καὶ φθοραί· οὐ γὰρ ἀΐδια ἐγένετο. Ἐγένετο δέ, ὅτι λόγος πᾶσαν ὕλην κατελάμβανε καὶ εἶχεν ἐν αὐτῷ πάντα ὄντων αὐτῶν ἐκεῖ ἐν τῷ ἄνω οὐρανῷ· πόθεν γὰρ ἂν ἦλθε μὴ ὄντων ἐκεῖ; Ἀνθρώπων δὲ εἰς ἀλλήλους ἀδικίαι ἔχοιεν μὲν ἂν αἰτίαν ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ, ἀδυναμίᾳ δὲ τοῦ τυχεῖν σφαλλόμενοι ἐπ᾽ ἀλλήλους τρέπονται. Ἴσχουσι δὲ ἀδικοῦντες δίκας κακυνόμενοί τε ταῖς ψυχαῖς ἐνεργείαις κακίας τάττονταί τε εἰς τόπον χείρονα· οὐ γὰρ μήποτε ἐκφύγῃ μηδὲν τὸ ταχθὲν ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ. Ἔστι δὲ οὐ διὰ τὴν ἀταξίαν τάξις οὐδὲ διὰ τὴν ἀνομίαν νόμος, ὥς τις οἴεται, ἵνα γένοιτο ἐκεῖνα διὰ τὰ χείρω καὶ ἵνα φαίνοιτο, ἀλλὰ διὰ τὴν τάξιν ἐπακτὸν οὖσαν· καὶ ὅτι τάξις ἀταξία καὶ διὰ τὸν νόμον καὶ τὸν λόγον, καὶ ὅτι λόγος παρανομία καὶ ἄνοια οὐ τῶν βελτιόνων τὰ χείρω πεποιηκότων, ἀλλὰ τῶν δέχεσθαι δεομένων τὰ ἀμείνω φύσει τῇ ἑαυτῶν ἢ συντυχίᾳ καὶ κωλύσει ἄλλων δέξασθαι

6 πῦρ seclusi || τῷ μὲν γὰρ : ἐν μὲν γὰρ τῷ Volkmann || 7 τῷδε deest in Ciz. || 9 καὶ post σώματα del. Creuzer || 17 οὐ Kirchhoff : οὐδὲ codd. || 22 ἀλλήλους Vind. Volkmann : ἄλλους || 24 τάττονται : ταττόμενοι Kirchhoff || 25 ἐκφύγῃ : ἐκφύγοι AEF || 31 δεομένων : δυναμένων Vat.

L'être qui n'a qu'un ordre emprunté peut manquer de l'atteindre soit pour des motifs qui tiennent à lui, soit par la faute des autres êtres ; et souvent les autres lui font subir un dommage sans le vouloir, en visant un tout autre but. Les êtres vivants qui possèdent la faculté de se mouvoir spontanément, inclinent tantôt vers le bien, tantôt vers le mal. Sans doute il ne faut pas dire que le penchant au mal vient de ce qu'ils recherchent le mal ; au début, ce penchant est très faible[1] ; puis il progresse, et, ainsi, les fautes ne cessent pas de se multiplier et de se renforcer. De plus l'âme est unie au corps ; de cette union suit nécessairement le désir. Enfin, une première erreur ou un égarement momentané qui n'est pas tout de suite réprimé disposent notre volonté à la chute définitive. Mais le châtiment suit ; il est juste que l'on subisse, en pareil cas, les conséquences de ses vices ; et il ne faut pas exiger le bonheur pour qui n'a rien fait pour le mériter. Seuls, les êtres bons sont heureux ; et c'est pourquoi les dieux sont heureux.

5 Si donc les âmes peuvent être heureuses même en cet univers, il faut accuser de leur malheur non pas le lieu où elles vivent[2], mais leur impuissance à combattre ce bon combat, où nous sont proposés les prix de la vertu.

Qu'y a-t-il d'étrange, si l'on n'est pas devenu un être divin, à ne pas posséder la vie des dieux ? Quant à la pauvreté et à la maladie, elles ne sont rien pour les gens de bien ; elles ne sont un malheur que pour les méchants. De plus la maladie est une nécessité pour qui possède un corps. Et même d'ailleurs elle n'est pas du tout sans utilité pour l'ordre universel et pour la perfection de l'univers : comme la raison universelle se sert des êtres qui disparaissent pour en engendrer d'autres (car rien n'échappe à la prise de la

1. On remarquera l'opposition de cette thèse, de couleur stoïcienne (cf. *Notice*, p. 22, n. 3) avec le pessimisme platonicien ordinaire qui admet un vice inné dans l'âme.

2. C'est là un aspect important de la pensée de Plotin, qui renvoie souvent à ce sujet à un passage du *Théétète* (176 b) : « S'enfuir d'ici, c'est devenir semblable à Dieu ; cette ressemblance consiste à devenir juste, pieux et sage. » La pensée de Plotin est par là tout à fait dégagée du mythe de la montée de l'âme dans la région céleste.

οὐ δεδυνημένων. Τὸ γὰρ ἐπακτῷ χρώμενον τάξει τούτου ἂν οὐ τύχοι ἢ δι᾽ αὑτὸ παρ᾽ αὑτοῦ ἢ δι᾽ ἄλλο παρ᾽ ἄλλου· πολλὰ δὲ καὶ ὑπ᾽ ἄλλων πάσχει καὶ ἀκόντων τῶν ποιούντων καὶ πρὸς ἄλλο ἰεμένων. Τὰ δὲ δι᾽ αὑτὰ ἔχοντα κίνησιν αὐτεξούσιον ζῷα ῥέποι ἂν ὁτὲ μὲν πρὸς τὰ βελτίω, ὁτὲ δὲ πρὸς τὰ χείρω. Τὴν δὲ πρὸς τὰ χείρω τροπὴν παρὰ τοῦ ζητεῖν ἴσως οὐκ ἄξιον· ὀλίγη γὰρ τροπὴ κατ᾽ ἀρχὰς γενομένη προιοῦσα ταύτῃ πλέον καὶ μεῖζον τὸ ἁμαρτανόμενον ἀεὶ ποιεῖ· καὶ σῶμα δὲ σύνεστι καὶ ἐξ ἀνάγκης ἐπιθυμία· καὶ παροφθὲν τὸ πρῶτον καὶ τὸ ἐξαίφνης καὶ μὴ ἀναληφθὲν αὐτίκα καὶ αἴρεσιν εἰς ὅ τις ἐξέπεσεν εἰργάσατο. Ἔπεταί γε μὴν δίκη· καὶ οὐκ ἄδικον τοιόνδε γενόμενον ἀκόλουθα πάσχειν τῇ διαθέσει, οὐδ᾽ ἀπαιτητέον τούτοις τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχειν, οἷς μὴ εἴργασται εὐδαιμονίας ἄξια. Οἱ δ᾽ ἀγαθοὶ μόνοι εὐδαίμονες· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ θεοὶ εὐδαίμονες.

5 Εἰ τοίνυν καὶ ψυχαῖς ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἔξεστιν εὐδαίμοσιν εἶναι, εἴ τινες μὴ εὐδαίμονες, οὐκ αἰτιατέον τὸν τόπον, ἀλλὰ τὰς ἐκείνων ἀδυναμίας οὐ δυνηθείσας καλῶς ἐναγωνίσασθαι, οὗ δὴ ἆθλα ἀρετῆς πρόκειται. Καὶ μὴ θείους δὲ γενομένους θεῖον βίον μὴ ἔχειν τί δεινόν; Πενίαι δὲ καὶ νόσοι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς οὐδέν, τοῖς δὲ κακοῖς σύμφορα· καὶ ἀνάγκη νοσεῖν σώματα ἔχουσι. Καὶ οὐκ ἀχρεῖα δὲ οὐδὲ ταῦτα παντάπασιν εἰς σύνταξιν καὶ συμπλήρωσιν τοῦ ὅλου. Ὡς γὰρ φθαρέντων τινῶν ὁ λόγος ὁ τοῦ παντὸς κατεχρήσατο τοῖς φθαρεῖσιν εἰς γένεσιν ἄλλων — οὐδὲν γὰρ οὐδαμῇ ἐκφεύγει τὸ ὑπὸ τούτου κατα-

33 οὐ deest in Vat. || τούτου Kirchhoff : τοῦτο codd. || 35 καὶ post δὲ inser. Volkmann e Theodoreto ||38 παρὰ τοῦ Kirchhoff : παρ᾽ αὐτοῦ codd.

5 3 τὸν τόπον : τὸ πᾶν Theodoret. || 4 καλῶς deest in B et E || 7 σύμφορα Ficin (*utilia*) : συμφορὰ codd. | 11 οὐδαμῇ : οὐδαμοῦ Ciz. Vind.

raison), ainsi les maux du corps et l'affaiblissement de l'âme qui en souffre ne sont qu'un aspect différent de l'enchaînement et de l'ordre auxquels reste assujetti l'être dont ces maux s'emparent. Et certains de ces maux, par exemple la pauvreté et la maladie, servent à ceux qui les subissent. Quant au vice, il a un rôle utile dans l'univers ; son châtiment fait exemple. Il rend encore bien d'autres services : il nous tient éveillés ; il excite notre intelligence et notre esprit, dans leur résistance aux voies du péché ; il nous fait voir ce qu'est la vertu, par la comparaison avec les maux que subissent les méchants. Ce ne sont pas là sans doute les motifs de la naissance du mal ; mais, comme on l'a dit, il doit, lui aussi, une fois né, nous rendre service. Le plus grand des pouvoirs est de bien utiliser le mal lui-même, et d'être capable d'employer ce produit informe à engendrer d'autres formes[1].

D'une manière générale, il faut affirmer que le mal est le défaut de bien ; et, ici-bas, il y a nécessairement défaut de bien parce que le bien est ailleurs qu'en lui-même ; le sujet en qui est le bien[2], produit le défaut, parce qu'il est différent du bien, et qu'il n'est pas bon. C'est pourquoi « les maux sont indestructibles » : c'est que par rapport au bien il y a des êtres inférieurs les uns aux autres, et que tous ces êtres, différents du bien, tout en ayant en lui la cause de leur existence, deviennent ce qu'ils sont en s'éloignant de lui.

6 — Aucun être, dit-on, n'est traité selon son mérite ; les bons sont atteints par les maux, les méchants possèdent des biens. — Il est bon de répondre d'abord qu'il n'y a pas de mal pour les gens de bien, ni de bien pour les méchants. — Mais pourquoi des états contraires à la nature chez l'honnête homme, et des états conformes à la nature chez le méchant? Est-ce là une bonne répartition? — La conformité à la nature n'ajoute rien au bonheur ; son contraire n'enlève rien aux vices du méchant ; qu'importe alors qu'il en soit ainsi ou

1. Il y a là, coup sur coup, depuis le début du chapitre, sept ou huit arguments de théodicée stoïcienne (cf. *Notice*, p. 22), simples têtes de chapitre sans leur développement, qui donnent l'impression d'un résumé de lectures.

2. A savoir la matière, principe du mal ; il est à remarquer que

λαμβάνεσθαι — οὕτω καὶ κακωθέντος σώματος καὶ μαλακισθείσης δὲ ψυχῆς τῆς τὰ τοιαῦτα πασχούσης τὰ νόσοις καὶ κακίᾳ καταληφθέντα ὑπεβλήθη ἄλλῳ εἱρμῷ καὶ ἄλλῃ τάξει. Καὶ τὰ μὲν αὐτοῖς συνήνεγκε τοῖς παθοῦσιν, οἷον πενία καὶ νόσος, ἡ δὲ κακία εἰργάσατό τι χρήσιμον εἰς τὸ ὅλον παράδειγμα δίκης γενομένη καὶ πολλὰ ἐξ αὐτῆς χρήσιμα παρασχομένη. Καὶ γὰρ ἐγρηγορότας ἐποίησε καὶ νοῦν καὶ σύνεσιν ἐγείρει πονηρίας ὁδοῖς ἀντιταττομένων, καὶ μανθάνειν δὲ ποιεῖ οἷον ἀγαθὸν ἀρετὴ παραθέσει κακῶν ὧν οἱ πονηροὶ ἔχουσι. Καὶ οὐ γέγονε τὰ κακὰ διὰ ταῦτα, ἀλλὰ ὅτι χρῆται καὶ αὐτοῖς εἰς δέον, ἐπείπερ ἐγένετο, εἴρηται. Τοῦτο δὲ δυνάμεως μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι καὶ τοῖς ἀμόρφοις γενομένοις εἰς ἑτέρας μορφὰς χρῆσθαι ἱκανὴν εἶναι. Ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ θετέον· ἀνάγκη δὲ ἔλλειψιν εἶναι ἐνταῦθα ἀγαθοῦ, ὅτι ἐν ἄλλῳ. Τὸ οὖν ἄλλο, ἐν ᾧ ἔστι τὸ ἀγαθόν, ἕτερον ἀγαθοῦ ὂν ποιεῖ τὴν ἔλλειψιν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ἦν. Διὸ « οὐδὲ ἀπολέσθαι τὰ κακά », ὅτι τε ἄλλα ἄλλων ἐλάττω πρὸς ἀγαθοῦ φύσιν ἕτερά τε ἄλλα τοῦ ἀγαθοῦ τὴν αἰτίαν τῆς ὑποστάσεως ἐκεῖθεν λαβόντα, τοιαῦτα δὴ γενόμενα τῷ πόρρω.

6 Τὸ δὲ παρ᾽ ἀξίαν, ὅταν ἀγαθοὶ κακὰ ἔχωσι, φαῦλοι δὲ τὰ ἐναντία, τὸ μὲν λέγειν ὡς οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ οὐδ᾽ αὖ τῷ φαύλῳ ἀγαθὸν ὀρθῶς μὲν λέγεται· ἀλλὰ διὰ τί τὰ μὲν παρὰ φύσιν τούτῳ, τὰ δὲ κατὰ φύσιν τῷ πονηρῷ; Πῶς γὰρ καλὸν νέμειν οὕτως; Ἀλλ᾽ εἰ τὸ κατὰ φύσιν οὐ ποιεῖ προσθήκην πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν, οὐδ᾽ αὖ τὸ παρὰ φύσιν ἀφαιρεῖ τοῦ κακοῦ τοῦ ἐν φαύλοις, τί διαφέρει τὸ

13 τὰ νόσοις FA ex corr. : καὶ νόσοις || 18 καὶ νοῦν deest in Theodor. || 24 χρῆσθαι : χρήσασθαι Ciz Theod. || 26 ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ Theodor. : ἔλλειψιν ἀγαθοῦ codd. || 29 οὐδὲ Kirchhoff: οὔτε codd. || 31 δὴ : δὲ Kirchhoff.

6 5 καλὸν FA sup. lin. Volkmann : καλῶς || 6 τὸ εὐδαιμονεῖν : εὐδαιμονίαν Vind.

autrement? pas plus qu'il n'importe d'être beau ou laid. — Mais, s'il en était autrement, il y aurait une convenance, un ordre, une juste distribution, toutes choses qui n'existent pas maintenant; et ce serait une providence parfaite. Que les méchants soient les maîtres et les chefs des cités, que les justes soient esclaves, ce n'est certes pas convenable, cette circonstance n'ajoutât-elle rien au bien ou au mal qu'ils possèdent. S'il est le maître, le méchant peut commettre les plus grands forfaits; s'il est vainqueur à la guerre, voyez la manière honteuse dont il traite les prisonniers. Tout cela nous fait douter; comment pareilles choses arrivent-elles s'il y a une providence? Quand on va entreprendre une œuvre, on doit avoir égard à l'ensemble, mais il est bon aussi de placer les parties au rang qu'il faut, surtout quand ces parties sont des êtres animés, vivants ou même raisonnables; la providence doit s'étendre à tout, et son œuvre est de ne rien négliger[1]. Si donc, comme nous l'affirmons, cet univers est suspendu à une intelligence dont le pouvoir pénètre partout, il faut essayer de montrer par où tous ces événements sont comme il faut.

7 Comprenons-le d'abord; le bien que nous cherchons ici est dans un être mélangé de mal; il ne faut pas lui demander d'être aussi grand que le bien qui est dans l'être sans mélange; il ne faut pas chercher le bien des êtres du premier rang dans ceux du second[2]. Puisque l'univers a un corps, il faut admettre que son corps lui donne aussi quelque chose; il ne faut demander de raison au mélange que

la conclusion du chapitre, toute platonicienne, avec sa théorie de la matière-mal, fait contraste avec l'argumentation stoïcienne qui précède.

1. Cette conception platonico-stoïcienne d'une providence qui s'étend aux détails des choses est issue de Platon (*Lois*, X, 903 b); elle s'oppose moins à la négation radicale de la providence chez les Épicuriens qu'à des théories qui, comme celles d'Aristote, arrêtaient les effets de la providence à la sphère de la lune; la phrase suivante contient une pointe dirigée contre le péripatétisme, qui, tout en admettant qu'une intelligence est le principe de l'univers, ne concède pas qu'elle pénètre partout.

2. Ici (comp. 2, 9) l'être de second rang désigne les choses sensibles.

οὕτως ἢ οὕτως; Ὥσπερ οὐδέ, εἰ ὁ μὲν καλὸς τὸ σῶμα, ὁ δὲ αἰσχρός. Ἀλλὰ τὸ πρέπον καὶ ⟨τὸ⟩ ἀνάλογον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἐκείνως ἂν ἦν, ὃ νῦν οὐκ ἔστι· προνοίας δὲ ἀρίστης ἐκεῖνο ἦν. Καὶ μὴν καὶ τὸ δεσπότας εἶναι καὶ ἄρχοντας τῶν πόλεων τοὺς κακούς, τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς δούλους εἶναι, οὐ πρέποντα ἦν, οὐδ' εἰ προσθήκην ταῦτα μὴ φέρει εἰς ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ κτῆσιν. [Καίτοι] καὶ τὰ ἀνομώτατα ἂν πράξειεν ἄρχων πονηρός· καὶ κρατοῦσι δὲ ἐν πολέμοις οἱ κακοὶ καὶ οἷα αἰσχρὰ δρῶσιν αἰχμαλώτους λαβόντες. Πάντα γὰρ ταῦτα ἀπορεῖν ποιεῖ, ὅπως προνοίας οὔσης γίνεται. Καὶ γὰρ [εἰ] πρὸς τὸ ὅλον βλέπειν δεῖ τὸν ὁτιοῦν μέλλοντα ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ μέρη ὀρθῶς ἔχει τάττειν ἐν δέοντι αὐτῷ καὶ μάλιστα, ὅταν ἔμψυχα ᾖ καὶ ζωὴν ἔχῃ ἢ καὶ λογικὰ ᾖ, καὶ τὴν πρόνοιαν δὲ ἐπὶ πάντα φθάνειν καὶ τὸ ἔργον αὐτῆς τοῦτο εἶναι, τὸ μηδενὸς ἡμεληκέναι. Εἰ οὖν φαμεν ἐκ νοῦ τόδε τὸ πᾶν ἠρτῆσθαι καὶ εἰς ἅπαντα ἐληλυθέναι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, πειρᾶσθαι δεῖ δεικνύναι, ὅπῃ ἕκαστα τούτων καλῶς ἔχει.

7 Πρῶτον τοίνυν ληπτέον ὡς τὸ καλῶς ἐν τῷ μικτῷ ζητοῦντας χρὴ μὴ πάντη ἀπαιτεῖν ὅσον τὸ καλῶς ἐν τῷ ἀμίκτῳ ἔχει, μηδ' ἐν δευτέροις ζητεῖν τὰ πρῶτα, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ σῶμα ἔχει, συγχωρεῖν καὶ παρὰ τούτου ἰέναι ⟨τι⟩ εἰς τὸ πᾶν, ἀπαιτεῖν δὲ παρὰ τοῦ λόγου ὅσον ἠδύνατο

9 post αἰσχρός scribunt codd. ὁ ἀγαθός quod delevit Kirchhoff || 11 τὸ δεσπότας F : τὸ τοὺς δούλους τοὺς δὲ δέσποτας codd. (τοὺς priore omisso in BC Vat. Vind.); quae lectio si recipitur, sic restituendus est locus τὸ τοὺς <μὲν ἐπιεικεῖς> δούλους τοὺς δὲ <κακοὺς> δέσποτας, et delenda sunt verba τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς δούλους εἶναι || 14 καίτοι καὶ : καίτοι seclusi καὶ deest in Ciz Vat. Vind. || 16 οἷα : παντοῖα Volkmann || 18 εἰ seclusi : εἰς B (εἰς coniecerim juxta πρός dubitanter positum esse postea in εἰ mutatum esse) || 20 αὐτῷ A super lineam : αὐτῶν || 22 τὸ deest in Ciz Vat.

7 1 ληπτέον : λεκτέον Theodor. || 2 ὅσον : ἀλλ' ὅσον Theodor. || 3 ἀμίκτῳ : μικτῷ Theodor. || 5 τι Kirchhoff || ἀπαιτεῖν : ἐπαινεῖν Kirchhoff.

la part qu'il peut en recevoir, et voir si cette part ne fait pas défaut. Si l'on examine l'homme sensible le plus beau qui soit, on ne peut certes le juger aussi beau que l'homme intelligible ; mais on est satisfait de son créateur, si cet être, pourtant fait de chair, de nerfs et d'os, est dominé par une raison capable d'embellir ces matériaux et de pénétrer la matière. Admettons-le, et partons de là pour avancer la solution ; car peut-être pourrons-nous trouver en ces êtres imparfaits cette providence et cette puissance merveilleuses, qui font subsister notre univers.

Considérons d'abord les actes des âmes, ces actes qui résident dans les âmes qui font le mal, les torts qu'elles font aux autres et qu'elles se font mutuellement. A moins d'accuser la providence de les avoir faites méchantes, on ne peut lui demander compte ni raison de ces actes, dès qu'on admet (avec Platon) que « la faute est à qui a choisi »[1]. Comme on l'a dit, les âmes doivent avoir un mouvement propre, et puisqu'elles ne sont pas des âmes pures, mais des âmes mêlées à des corps, il n'est pas étonnant qu'elles vivent en conséquence. Elles ne sont pas venues dans le corps, parce que le monde existe ; dès avant le monde, elles lui appartenaient et ne s'occupaient qu'à le faire exister, à l'ordonner et à le fabriquer de toutes manières, soit en le dirigeant et en lui donnant quelque chose d'elles-mêmes, soit en y descendant, soit en procédant les unes d'une façon et les autres de l'autre[2] ; ce n'est d'ailleurs pas la question actuelle, et, quel que soit leur procédé, il suffit qu'on n'ait pas ici à faire de reproches à la providence. — Mais lorsqu'on voit les maux qui s'attachent à ceux qui sont le contraire des méchants, lorsqu'on voit les bons pauvres, tandis que les méchants sont riches et ont en surabondance les biens auxquels devraient avoir part leurs inférieurs qui sont des hommes, tandis enfin que les méchants, individus, peuples ou cités, dominent les bons ? Est-ce donc que la providence ne s'étend pas à la terre[3] ? — Mais bien d'autres faits témoi-

1. Cette phrase est dans le mythe du X^e^ Livre de la *République*, 617 e.

2. De la première manière procèdent l'âme du monde et les âmes rectrices des astres ; au contraire les âmes des hommes descendent dans les corps ; cf. IV, 8, 2.

3. Sous cette forme, l'objection rappelle Platon, *Lois*, X, 900 b.

δέξασθαι τὸ μῖγμα, εἰ μηδὲν τούτου ἐλλείπει· οἷον, εἴ τις ἐσκόπει τὸν ἄνθρωπον τὸν αἰσθητὸν ὅστις κάλλιστος, οὐκ ἂν δήπου τῷ ἐν νῷ ἀνθρώπῳ ἠξίωσε τὸν αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖνο ἀποδεδέχθαι τοῦ ποιητοῦ, εἰ ὅμως ἐν σαρξὶ καὶ νεύροις καὶ ὀστέοις ὄντα κατέλαβε τῷ λόγῳ, ὥστε καὶ ταῦτα καλλύναι καὶ τὸν λόγον δυνηθῆναι ἐπανελθεῖν τῇ ὕλῃ. Ταῦτα τοίνυν ὑποθέμενον χρὴ προιέναι τὸ ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰ ἐπιζητούμενα· τάχα γὰρ ἂν ἐν τούτοις τὸ θαυμαστὸν ἂν εὕροιμεν τῆς προνοίας καὶ τῆς δυνάμεως, παρ' οὗ ὑπέστη τὸ πᾶν τόδε. Ὅσα μὲν οὖν ἔργα ψυχῶν, ἃ δὴ ἐν αὐταῖς ἵσταται ταῖς ἐργαζομέναις τὰ χείρω, οἷον ὅσα κακαὶ ψυχαὶ ἄλλας ἔθλαψαν καὶ ὅσα ἀλλήλας αἱ κακαί, εἰ μὴ καὶ τοῦ κακὰς ὅλως αὐτὰς εἶναι τὸ προνοοῦν αἰτιῷτο, ⟨οὐκ⟩ ἀπαιτεῖν λόγον οὐδὲ εὐθύνας προσήκει « αἰτίᾳ ἑλομένου » διδόντας· εἴρηται γὰρ ὅτι ἔδει καὶ ψυχὰς κινήσεις οἰκείας ἔχειν καὶ ὅτι οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ζῷα ἤδη, καὶ δὴ καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν οὖσας ὃ εἰσιν ἀκόλουθον βίον ἔχειν· οὐδὲ γάρ, ὅτι κόσμος ἦν, ἐληλύθασιν, ἀλλὰ πρὸ κόσμου τὸ κόσμου εἶναι εἶχον καὶ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ὑφιστάναι καὶ διοικεῖν καὶ ποιεῖν ὅστις ⟨ὁ⟩ τρόπος, εἴτε ἐφεστῶσαι καὶ διδοῦσαί τι παρ' αὐτῶν εἴτε κατιοῦσαι εἴτε αἱ μὲν οὕτως, αἱ δ' οὕτως· οὐ γὰρ ἂν τὰ νῦν περὶ τούτων, ἀλλ' ὅτι, ὅπως πότ' ἂν ᾖ, τήν γε πρόνοιαν ἐπὶ τούτοις οὐ μεμπτέον. Ἀλλ' ὅταν πρὸς τοὺς ὑπεναντίους τὴν παράθεσιν τῶν κακῶν τις θεωρῇ, πένητας ἀγαθοὺς καὶ πονηροὺς πλουσίους καὶ πλεονεκτοῦντας ἐν οἷς ἔχειν δεῖ ἀνθρώπους ὄντας τοὺς χείρους καὶ κρατοῦντας καὶ αὐτῶν καὶ τὰ ἔθνη καὶ τὰς πόλεις; Ἆρ' οὖν, ὅτι μὴ μέχρι γῆς φθάνει; Ἀλλὰ

13 γὰρ ἂν ἐν: γὰρ ἐν AF Darm. Vind. || 14 ἂν εὕροιμεν AF Vind.: ἀνεύροιμεν BE Vat. || 18 προνοοῦν: προνοεῖν Vat. Vind. || 19 οὐκ Kirchhoff || αἰτίᾳ ἑλομένου: αἰτίαν ἑλομένου Ciz (ῳ supra συ) αἰτίᾳ ἑλόμενος Vat. (η in marg.) αἰτίαν ἑλομένῃ Creuzer || 23 ὅτι: ὅτε Volkmann dubitauit || 25 ὁ Kirchhoff | 30 αὐτῶν Kirchhoff: ἑαυτῶν codd.

gnent que la raison descend jusqu'à la terre ; voyez ces êtres vivants et ces plantes qui ont leur part de raison, d'âme et de vie. — Alors, si elle s'étend jusqu'ici, elle n'y domine pas. — Comme l'univers est un être animé unique, autant vaudrait dire que, dans l'homme, la tête et le visage viennent de la nature et d'une raison dominatrice, attribuer le reste de son corps à d'autres causes, au hasard ou à la nécessité, et expliquer par là et par l'impuissance de la nature l'origine des parties les plus viles. Mais la sainteté et la piété nous défendent d'accorder que les faits objectés ne soient pas comme il faut, et d'en faire reproche au créateur.

8 Reste à chercher en quoi ils sont un bien, et comment ils participent à l'ordre du monde, ou, sinon, en quoi ils ne sont pas un mal. En tout être vivant, les parties supérieures, le visage et la tête, sont les plus belles ; les parties moyennes et inférieures ne le sont pas autant. Or, dans le monde, les hommes sont dans la région moyenne et inférieure ; en haut se trouvent le ciel et les dieux qu'il contient ; ces dieux avec le ciel qui enveloppe le monde forment la plus grande partie du monde ; la terre en est le centre et n'est pas plus qu'un astre quelconque. On s'étonne de voir l'injustice parmi les hommes parce que l'on juge que l'homme est la partie la plus précieuse de l'univers et l'être le plus sage de tous[1]. Mais sa place est entre les dieux et les bêtes, et il incline tantôt vers les uns, tantôt vers les autres ; certains hommes ressemblent à des dieux, d'autres à des bêtes, et la plupart tiennent le milieu. Ceux que leur méchanceté rapproche des animaux sans raison et des bêtes féroces entraînent et brutalisent les hommes moyens qui leur sont supérieurs ; mais, si ceux-ci se laissent dominer par des inférieurs, c'est qu'ils leur sont inférieurs sous certains rapports ; ils ne sont pas encore des gens de bien et sont mal préparés à ne pas souffrir de ces violences. Si des enfants bien exercés physiquement, mais moralement inférieurs par manque d'éducation,

1. Les idées développées dans ce chapitre, par leur réalisme un peu brutal, font un vif contraste avec la théodicée anthropocentrique, d'origine stoïcienne, exposée aux chapitres qui précèdent ; elles s'élèvent notamment contre l'idée stoïcienne que l'homme est l'être précieux entre tous pour qui tout a été fait.

τῶν ἄλλων γινομένων λόγῳ μαρτύριον τοῦτο καὶ μέχρι γῆς ἰέναι· καὶ γὰρ ζῷα καὶ φυτὰ καὶ λόγου καὶ ψυχῆς καὶ ζωῆς μεταλαμβάνει. Ἀλλὰ φθάνουσα οὐ κρατεῖ. Ἀλλὰ ζῴου ἑνὸς ὄντος τοῦ παντὸς ὅμοιον ἂν γένοιτο, εἴ τις κεφαλὴν μὲν ἀνθρώπου καὶ πρόσωπον ὑπὸ φύσεως καὶ λόγου γίγνεσθαι λέγοι κρατοῦντος, τὸ δὲ λοιπὸν ἄλλαις ἀναθείη αἰτίαις, τύχαις ἢ ἀνάγκαις, καὶ φαῦλα διὰ τοῦτο ἢ δι' ἀδυναμίαν φύσεως γεγονέναι. Ἀλλ' οὔτε ὅσιον οὔτε εὐσεβὲς ἐνδόντας τὸ μὴ καλῶς ταῦτα ἔχειν καταμέμφεσθαι τῷ ποιήματι.

8 Λοιπὸν δὴ ζητεῖν ὅπῃ καλῶς ταῦτα, καὶ ὡς τάξεως μετέχει, ἢ ὅπῃ μὴ ἢ οὐ κακῶς. Παντὸς δὴ ζῴου τὰ μὲν ἄνω, πρόσωπον καὶ κεφαλή, καλλίω, τὰ δὲ μέσα καὶ κάτω οὐκ ἴσα· ἄνθρωποι δὲ ἐν μέσῳ καὶ κάτω, ἄνω δὲ οὐρανὸς καὶ οἱ ἐν αὐτῷ θεοί· καὶ τὸ πλεῖστον τοῦ κόσμου θεοὶ καὶ οὐρανὸς πᾶς κύκλῳ, γῆ δὲ οἷα κέντρον καὶ ὡς ἕν τι τῶν ἄστρων. Θαυμάζεται δὲ ἐν ἀνθρώποις ἀδικία, ὅτι ἄνθρωπον ἀξιοῦσιν ἐν τῷ παντὶ τὸ τίμιον εἶναι ὡς οὐδενὸς ὄντος σοφωτέρου. Τὸ δὲ κεῖται ἐν μέσῳ θεῶν καὶ θηρίων καὶ βέπει ἐπ' ἄμφω καὶ ὁμοιοῦνται οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ, οἱ δὲ μεταξύ εἰσιν, οἱ πολλοί. Οἱ δὴ κακυνθέντες εἰς τὸ ἐγγὺς ζῴων ἀλόγων καὶ θηρίων ἰέναι ἔλκουσι τοὺς μέσους καὶ βιάζονται· οἱ δὲ βελτίους μέν εἰσι τῶν βιαζομένων, κρατοῦνται γε μὴν ὑπὸ τῶν χειρόνων ἢ εἰσι χείρους καὶ αὐτοὶ καὶ οὐκ εἰσὶν ἀγαθοὶ οὐδὲ παρεσκεύασαν αὐτοὺς μὴ παθεῖν. Εἰ οὖν παῖδες ἀσκήσαντες μὲν τὰ σώματα, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀπαιδευσίας τούτων χείρους γινόμενοι

41 οὔτε — οὔτε Kirchoff : οὐδὲ — οὐδὲ codd. || 43 ποιήματι : ποιήσαντι A sup. lin. F (cum μα sup. lin).

8 2 ὅπῃ μὴ ἢ οὐ κακῶς : ὅπῃ μὴ κακῶς Volkmann ὅπῃ, εἰ μὴ <καλῶς>, οὐ κακῶς coniecerim e cod. Vat. qui καλῶς in marg. habet || 6 ὡς FA sup. lin. Ficin (*velut*) : πρὸς || 17 γινόμενοι : γενόμενοις EF Darm.

battaient à la lutte des camarades qui n'ont reçu nulle éducation physique ni morale, s'ils leurs volaient leurs aliments et leur prenaient leurs beaux habits, qu'y aurait-il à faire qu'à en rire? Le législateur n'a-t-il pas raison de permettre qu'ils subissent ce dommage comme un juste châtiment de leur paresse et de leur inertie? On leur avait enseigné des exercices; à cause de leur paresse, à cause de leur vie molle et relâchée, ils n'en ont pas tenu compte; les voilà comme des agneaux engraissés, devenus une proie pour les loups. Quant à ceux qui les maltraitent, leur premier châtiment est d'être des loups et des hommes malheureux[1]. De plus il y a des peines fixées qu'ils doivent subir; et, méchants ici-bas, ils continuent à subir leur peine après la mort; les actions antécédentes amènent leurs conséquences raisonnables et naturelles, le mal pour les méchants, le bien pour les bons[2]. La vie sans doute n'est pas une palestre; et nous ne parlions que d'un jeu. Mais ces enfants grandissent dans la même ignorance; les uns et les autres, ils ceignent leurs épées et prennent les armes: spectacle bien supérieur à un exercice de palestre. S'il en est qui sont sans armes, ceux qui sont bien armés les battent. Ce n'était pas à Dieu à combattre pour les pacifiques; la loi veut qu'à la guerre on trouve son salut dans la bravoure et non dans les prières. On n'obtient pas de récoltes en priant, mais en prenant soin de la terre; et l'on est mal portant, si l'on néglige le soin de sa santé. Il ne faut pas se fâcher parce que les méchants ont une récolte plus belle, qu'ils soient seuls à cultiver la terre ou qu'ils la cultivent mieux. De plus, si l'on n'a agi qu'à son caprice dans tous les actes de la vie, et si l'on ne fait rien comme il plaît aux dieux, il serait ridicule de trouver son salut auprès

1. Passage écrit dans le sentiment d'Épictète : « Le vrai dommage, le sort le plus déplorable, ce n'est pas le persécuté qui les subit, c'est celui qui était un homme et qui est devenu un loup, une vipère, un frelon » (*Entretiens*, IV, 1, 127).

2. La punition (ou la récompense) sont donc considérées comme résultant de la constitution même de la nature. Plotin doit songer au mythe platonicien de la vie future, tel qu'il est présenté non pas dans le *Gorgias* ou à la fin de la *République*, mais tel qu'on le trouve au X^e^ livre des *Lois* (904 b c); c'est en effet par une sorte de mécanisme prédéterminé que chaque âme est appelée à résider dans le lieu qui convient à son mérite.

ἐν πάλῃ κρατοῖεν τῶν μήτε τὰ σώματα μήτε τὰς ψυχὰς πεπαιδευμένων καὶ τὰ σιτία αὐτῶν ἁρπάζοιεν καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν τὰ ἁβρὰ λαμβάνοιεν, τί ἂν τὸ πρᾶγμα ἦ γέλως εἴη; Ἢ πῶς οὐκ ὀρθὸν καὶ τὸν νομοθέτην συγχωρεῖν ταῦτα μὲν πάσχειν ἐκείνους δίκην ἀργίας καὶ τρυφῆς διδόντας, εἰ ἀποδεδειγμένων γυμνασίων αὐτοῖς οἱ δ' ὑπ' ἀργίας καὶ τοῦ ζῆν μαλακῶς καὶ ἀνειμένως περιεῖδον ἑαυτοὺς ἄρνας καταπιανθέντας λύκων ἁρπαγὰς εἶναι; Τοῖς δὲ ταῦτα ποιοῦσι πρώτη μὲν δίκη τὸ λύκοις εἶναι καὶ κακοδαίμοσιν ἀνθρώποις· εἶτα αὐτοῖς καὶ κεῖται ἃ παθεῖν χρεὼν τοὺς τοιούτους· οὐ γὰρ ἔστη ἐνταῦθα κακοῖς γενομένοις ἀποθανεῖν, ἀλλὰ τοῖς ἀεὶ προτέροις ἕπεται ὅσα κατὰ λόγον καὶ φύσιν, χείρω τοῖς χείροσι, τοῖς δὲ ἀμείνοσι τὰ ἀμείνω. Ἀλλ' οὐ παλαίστρα τὰ τοιαῦτα· παιδιὰ γὰρ ἐκεῖ. Ἔδει γὰρ μειζόνων τῶν παίδων μετὰ ἀνοίας ἀμφοτέρων γινομένων ἀμφοτέρους μὲν ζώννυσθαι ἤδη καὶ ὅπλα ἔχειν καὶ ἡ θέα καλλίων ἢ κατὰ πάλας γυμνάζοντι· νῦν δὲ οἱ μὲν ἄοπλοι, οἱ δὲ ὁπλισθέντες κρατοῦσιν. Ἔνθα οὐ θεὸν ἔδει ὑπὲρ τῶν ἀπολέμων αὐτὸν μάχεσθαι· σῴζεσθαι γὰρ ἐκ πολέμων φησὶ δεῖν ὁ νόμος ἀνδριζομένους, ἀλλ' οὐκ εὐχομένους· οὐδὲ γὰρ κομίζεσθαι καρποὺς εὐχομένους ἀλλὰ γῆς ἐπιμελουμένους, οὐδέ γε ὑγιαίνειν μὴ ὑγιείας ἐπιμελουμένους· οὐδ' ἀγανακτεῖν δεῖ, εἰ τοῖς φαύλοις πλείους γίνοιντο καρποὶ ἢ ὅλως αὐτοῖς γεωργοῦσιν ἢ ἄμεινον. Ἔπειτα γελοῖον τὰ μὲν ἄλλα πάντα τὰ κατὰ τὸν βίον γνώμῃ τῇ ἑαυτῶν πράττειν, κἂν μὴ

23 εἰ FA ex corr. : οἳ BE οἱ C || 26 πρώτη : πρώτως Vat. in marg. || 27 κεῖται ἃ : κεῖται καὶ ἃ AF || 31 παλαίστρα : παλαίστραι B Vind. || 34 ἤδη erasum in E || ἡ θέα καλλίων incertissima lectio : ἤθεα καλλίω F ἤθεα καλλίων Vat. ἢ θεὰ καλλίω Ciz Darm. *mores praestantiores* Ficin || πάλας : παλαίστρας Vind. A || 36 θεὸν : θεῶν E || αὐτόν : αὐτῶν FE Vat. Theodoret. || 40 οὐδ' : μηδ' Theodoret. || δεῖ Kirchhoff : δὲ codd. || 41 καρποί : οἱ καρποὶ Theodoret. καρποὺς E || ἢ : εἰ F Darm. A ex corr. || 42 ἢ Theodor. : εἴη || πάντα τὰ : τὰ deest in Vat. Ciz.

des dieux, bien qu'on n'ait fait aucun des actes que les dieux prescrivent comme des moyens d'être sauvé. La mort vaut mieux que la vie pour ceux qui ne vivent pas comme le veulent les lois de l'univers ; et, quand des ennemis surviennent, si la paix leur était conservée malgré leurs folies et leurs vices, la providence serait bien négligente de laisser dominer les plus faibles. Les méchants ont le pouvoir grâce à la lâcheté de leurs sujets : c'est justice, et le contraire serait injuste.

9 Oui, la providence ne doit pas faire que nous, nous ne soyons rien ; si la providence était tout, si elle était seule, elle n'aurait plus rien à faire ; à quoi aurait-elle à pourvoir ? L'être divin existerait seul. Il existe effectivement un être divin ; mais cet être étend son action sur d'autres êtres, et non pas pour les détruire ; il s'approche de l'un d'eux, de l'homme par exemple, pour lui conserver ce qui fait qu'il est homme, c'est-à-dire une vie réglée par la loi de la providence, c'est-à-dire encore une conduite obéissante aux prescriptions de cette loi. Elle prescrit que, en devenant homme de bien, il aura une vie bonne, que cette vie lui est aussi réservée plus tard, mais que les méchants auront un sort contraire. La loi divine ne nous permet pas, si nous sommes devenus méchants, de demander à d'autres de s'oublier eux-mêmes pour nous sauver, en leur adressant des prières [1]. Les dieux n'ont pas à négliger leur propre vie pour régler nos affaires particulières, pas plus qu'il ne convient aux hommes de bien, qui vivent d'une vie bien supérieure à celle des hommes les plus puissants, de prendre le gouvernement des méchants [2]. (D'ailleurs les méchants ne veillent jamais à avoir de bons gouvernants ni à trouver pour eux-

1. Ce passage contre l'abus des prières, qui vient après plusieurs autres que l'on a lus au précédent chapitre, est bien caractéristique de la piété plotinienne ; l'idée a de profondes racines dans le platonisme ; tout un développement du X^e^ livre des *Lois*, que Plotin utilise si souvent dans ce traité, est destiné à réprimander ceux qui croient que les dieux peuvent se laisser séduire par des prières : « C'est comme si les chiens séduits par les cadeaux des loups leur permettaient d'emporter leurs bêtes » (906 d).

2. Affirmation décidée de la supériorité de la vie contemplative sur la vie politique et pratique. Nous sommes loin de la cité platonicienne où les philosophes devaient être rois.

ταύτῃ πράττωσιν, ᾗ θεοῖς φίλα, σῴζεσθαι δὲ μόνον παρὰ θεῶν οὐδὲ ταῦτα ποιήσαντας, δι' ὧν κελεύουσιν αὐτοὺς οἱ θεοὶ σῴζεσθαι. Καὶ τοίνυν οἱ θάνατοι αὐτοῖς βελτίους ἢ τὸ οὕτως ζῶντας εἶναι, ὅπως ζῆν αὐτοὺς οὐκ ἐθέλουσιν οἱ ἐν τῷ παντὶ νόμοι· ὥστε τῶν ἐναντίων γιγνομένων, εἰρήνης ἐν ἀνοίαις καὶ κακίαις πάσαις φυλαττομένης, ἀμελῶς ἂν ἔσχε τὰ τῆς προνοίας ἐώσης κρατεῖν οὕτως τὰ χείρω. Ἄρχουσι δὲ οἱ κακοὶ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ· τοῦτο γὰρ δίκαιον, καὶ οὐκ ἐκεῖνο.

9 Οὐ γὰρ δὴ οὕτως τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι· πάντα δὲ οὕσης προνοίας καὶ μόνης αὐτῆς οὐδ' ἂν εἴη· τίνος γὰρ ἂν ἔτι εἴη; Ἀλλὰ μόνον ἂν εἴη τὸ θεῖον. Τοῦτο δὲ καὶ νῦν ἔστι· καὶ πρὸς ἄλλο δὲ ἐλήλυθεν, οὐχ ἵνα ἀνέλῃ τὸ ἄλλο, ἀλλ' ἐπιόν τῳ, οἷον ἀνθρώπῳ, ἢν ἐπ' αὐτῷ τηροῦσα τὸν ἄνθρωπον ὄντα· τοῦτο δέ ἐστι νόμῳ προνοίας ζῶντα, ὃ δή ἐστι πράττοντα ὅσα ὁ νόμος αὐτῆς λέγει. Λέγει δὲ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς γενομένοις ἀγαθὸν βίον ἔσεσθαι καὶ κεῖσθαι καὶ ἐσύστερον, τοῖς δὲ κακοῖς τὰ ἐναντία. Κακοὺς δὲ γενομένους ἀξιοῦν ἄλλους αὐτῶν σωτῆρας εἶναι ἑαυτοὺς προεμένους οὐ θεμιτὸν εὐχὴν ποιουμένων· οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον οὐδέ γε τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθούς, ἄλλον βίον ζῶντας τὸν ἀρχῆς ἀνθρωπίνης ἀμείνω, τούτους αὐτῶν ἄρχοντας εἶναι· ἐπεὶ οὐδ' αὐτοὶ ἐπεμελήθησάν ποτε, ὅπως ἄρχοντες ἀγαθοὶ γένοιντο τῶν

44 μόνον παρὰ: μόνον ζητεῖν παρὰ F Vat. (ζητεῖν in marg.) || 45 αὐτοὺς: αὐτοῖς EA (ους sup. lin.) Darm. τούτους Theodor. || 47 ἐθέλουσιν: ἐθέλωσιν E || 49 καὶ κακίαις πάσαις: πάσαις καὶ κακίαις AEF || 50 τὰ τῆς προνοίας Theod.: τὰ προνοίας || οὕτως Ciz Theod.: ὄντως || 51 οἱ κακοὶ Theodor.: κακοὶ || 52 καὶ οὐκ Theodoret.: οὐκ.

9 3 οὐδ' ἄν: οὐδὲν ἂν A ex corr. F οὐδένος ἂν coniecerim || ἀλλὰ — θεῖον delev. Müller || 5 ἐπιόν τῳ: ἐπιόν τι BCE ἐπιοῦσα τῷ Müller || 6 πρόνοια post αὐτῷ inser. Volkmann || 7 ὃ: ἃ Ciz Vat. || αὐτῆς: αὐτοῖς AE || 9 καὶ κεῖσθαι: κἀκεῖθεν Theodoret.

mêmes des dirigeants ; ils n'ont que jalousie pour les hommes d'un bon naturel ; s'il les prenaient comme chefs, il y aurait plus de gens de bien.)

Ainsi l'homme n'est pas le meilleur des êtres vivants ; il est dans un rang moyen ; mais, dans le lieu qu'il a choisi, la providence ne le laisse pas se perdre ; toujours ramenée vers les sommets par les mille expédients qu'emploie l'être divin pour faire prévaloir la vertu, la race humaine ne perd pas sa qualité de race raisonnable ; elle a, sinon le plus haut degré, au moins une part de sagesse, d'intelligence, d'art et de justice, dans les relations mutuelles (quand on fait tort à quelqu'un, on croit agir justement et le traiter selon son mérite). Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être ; et dans le tissu de l'univers, il a une meilleure part que tous les animaux qui vivent sur la terre.

D'ailleurs il faudrait manquer de bon sens pour faire à la providence un grief de l'existence des animaux inférieurs à l'homme. Ils sont l'ornement de la terre ; et c'est un reproche ridicule de dire qu'ils piquent les hommes, comme si les hommes devaient passer leur vie à dormir. Il est nécessaire que ces animaux existent ; certains d'entre eux ont une utilité manifeste ; aux autres, on découvre souvent avec le temps des avantages cachés ; aucun n'est inutile, pas même aux hommes. Mais parmi eux, dit-on, il y a trop de bêtes sauvages ; reproche ridicule, quand il y a des hommes qui deviennent des bêtes sauvages ; si elles se méfient des hommes et se défendent contre eux, qu'y a-t-il là d'étonnant ?

10 — Mais si les hommes sont méchants malgré eux et sans le vouloir, nul ne peut les déclarer responsables des torts qu'ils font, pas même celui qui en est victime, comme s'il dépendait d'eux qu'il en fût victime [1]. Que leur méchanceté

1. Cette objection devait être tout à fait sensible à des platoniciens qui maintenaient la théorie que le maître avait toujours gardée de Socrate, et qu'il exposait encore dans les *Lois* (731 c ; 870 d), que nul n'est méchant volontairement. Platon, lui aussi, donnait à cette formule un sens qui n'exclut pas la responsabilité, comme il ressort du livre X (904 c), que Plotin imite dans la réponse qu'il fait à l'objection.

ἄλλων, ὅπως αὐτοῖς εἶεν ἐπιμελούμενοι, ἀλλὰ φθονοῦσιν, ἐάν τις ἀγαθὸς παρ' αὐτοῦ φύηται· ἐπεὶ πλείους ἂν ἐγένοντο ἀγαθοί, εἰ τούτους ἐποιοῦντο προστάτας. Γενόμενον τοίνυν ζῷον οὐκ ἄριστον, ἀλλὰ μέσην τάξιν ἔχον καὶ ἐλόμενον, ὅμως ἐν ᾧ κεῖται τόπῳ ὑπὸ προνοίας οὐκ ἐῶμενον ἀπολέσθαι, ἀλλὰ ἀναφερόμενον ἀεὶ πρὸς τὰ ἄνω παντοίαις μηχαναῖς, αἷς τὸ θεῖον χρῆται ἐπικρατεστέραν ἀρετὴν ποιοῦν, οὐκ ἀπώλεσε τὸ λογικὸν εἶναι τὸ ἀνθρώπινον γένος, ἀλλὰ μετέχον, εἰ καὶ μὴ ἄκρως, ἐστὶ καὶ σοφίας καὶ νοῦ καὶ τέχνης καὶ δικαιοσύνης, τῆς γοῦν πρὸς ἀλλήλους ἕκαστοι — καὶ οὓς ἀδικοῦσι δὲ οἴονται» δικαίως ταῦτα ποιεῖν, εἶναι γὰρ ἀξίους — οὕτω καλόν ἐστιν ἄνθρωπος ποίημα, ὅσον δύναται καλὸν εἶναι, καὶ συνυφανθὲν εἰς τὸ πᾶν μοῖραν ἔχει τῶν ἄλλων ζῴων ὅσα ἐπὶ γῆς βελτίονα. Ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα ἐλάττω ζῷα αὐτοῦ κόσμον γῇ φέροντα μέμφεται οὐδεὶς νοῦν ἔχων. Γελοῖον γάρ, εἴ τις μέμφοιτο, ὅτι τοὺς ἀνθρώπους δάκνοι, ὡς δέον αὐτοὺς ζῆν κοιμωμένους. Ἀνάγκη δὲ καὶ ταῦτα εἶναι· καὶ αἱ μὲν πρόδηλοι παρ' αὐτῶν ὠφέλειαι, τὰς δὲ οὐ φανερὰς ἀνεῦρε πολλὰς ὁ χρόνος· ὥστε μηδὲν αὐτοῖς μάτην μηδὲ ἀνθρώποις εἶναι. Γελοῖον δὲ καὶ ὅτι ἄγρια πολλὰ αὐτῶν μέμφεσθαι γινομένων καὶ ἀνθρώπων ἀγρίων· εἰ δὲ μὴ πεπίστευκεν ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἀπιστοῦντα ἀμύνεται, τί θαυμαστόν ἐστιν ;

10 Ἀλλ' εἰ ἄνθρωποι ἄκοντές εἰσι κακοὶ καὶ τοιοῦτοι οὐχ ἑκόντες, οὔτ' ἄν τις τοὺς ἀδικοῦντας αἰτιάσαιτο, οὔτε τοὺς πάσχοντας ὡς δι' αὐτοὺς ταῦτα πάσχοντας. Εἰ δὲ

17 αὐτοῖς : αὐτοὶ Müller || 18 ἐπεὶ : ἐπεὶ καὶ Ciz Vat. || 26 γοῦν omis. B || 29 συνυφανθέν : συναφθὲν BE (ὑφ supra lin.) F Darm. Vat. in marg. || 32 γῇ : πῃ Theodor. || 34 ὡς : οὐ Theodor. || 36 ὁ A sup. lin. F Darm. : omis. cet. codd. || 37 δὲ καὶ ὅτι : δὲ τὸ καὶ Theodoret.

10 2 οὔτ' ἄν τις — ταῦτα πάσχοντας locus desperatus : οὐκ ἄν τις — αἰτιάσαιτο, οὐδὲ οἱ πάσχοντες ὡς δι' αὐτοὺς ταῦτα πάσχοντες coniecerim.

résulte nécesssairement du mouvement du ciel, ou qu'elle soit une conséquence dérivée des événements précédents, elle est dans le cours de la nature. Et si c'est la raison elle-même qui produit la nature, comment ne pas dire qu'elle produit l'injustice? — Ils sont méchants malgré eux ; c'est vrai, parce que toute faute est involontaire ; cela n'empêche qu'ils sont des êtres qui agissent par eux-mêmes, et c'est dans les actes qu'ils font par eux-mêmes qu'ils commettent des fautes ; ils ne seraient pas en faute, si ce n'était eux qui agissaient. Le principe de la nécessité des fautes n'est pas hors d'eux-mêmes, sinon en un sens très général. Quant au mouvement du ciel, il ne fait pas qu'il n'y ait rien qui dépende de nous ; si tout nous venait du dehors, tout serait en nous comme le veulent ceux qui nous ont faits ; et l'homme, fût-il un impie, ne pourrait pas s'opposer à l'œuvre des dieux ; s'il le peut, c'est que cette opposition vient de lui-même. Enfin, quand l'antécédent est donné, le conséquent s'ensuit, mais à condition que, pour expliquer le conséquent, on prenne à la fois tous les antécédents ; or parmi ces antécédents, il y a l'homme, l'homme qui se meut vers l'honnête par sa nature propre, et qui est un antécédent indépendant.

11 Est-ce par la nécessité de la nature et par l'enchaînement des causes que chaque chose a ses manières d'être et qu'elle est aussi belle que possible? Non pas : c'est la raison qui fait tout en souveraine et à sa volonté ; elle est conforme à elle-même, en faisant les êtres qu'on appelle mauvais ; elle ne veut pas que toute chose soit bonne ; elle est comme le peintre qui ne fait pas seulement des yeux dans un animal ; de même la raison ne fait pas seulement des êtres divins ; elle fait les dieux, puis les démons qui sont au second rang, puis les hommes, ensuite les animaux ; non qu'elle éprouve de l'envie, mais parce qu'elle contient en elle toute la diversité des intelligibles. Et nous, nous sommes comme ces critiques ignorants, qui accusent un peintre de n'avoir pas mis de belles couleurs partout ; tandis qu'il a mis en chaque endroit les couleurs qui convenaient. Les cités bien gouvernées ne sont pas celles qui sont composées d'égaux. C'est comme si l'on blâmait un drame, parce que tous ses personnages ne sont pas des héros, et que l'un d'eux est un servi-

δὴ καὶ ἀνάγκη οὕτω κακοὺς γίνεσθαι εἴτε ὑπὸ τῆς φορᾶς εἴτε τῆς ἀρχῆς διδούσης τὸ ἀκόλουθον ἐντεῦθεν, φυσικῶς οὕτως. Εἰ δὲ δὴ ὁ λόγος αὐτός ἐστιν ὁ ποιῶν, πῶς οὐκ ἄδικα οὕτως; Ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκοντες, ὅτι ἁμαρτία ἀκούσιον· τοῦτο δὲ οὐκ ἀναιρεῖ τὸ αὐτοὺς τοὺς πράττοντας παρ' αὑτῶν εἶναι, ἀλλ' ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἁμαρτάνουσιν· ἢ οὐδ' ἂν ὅλως ἥμαρτον μὴ αὐτοὶ οἱ ποιοῦντες ὄντες. Τὸ δὲ τῆς ἀνάγκης οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ὅτι πάντως. Τὸ δὲ τῆς φορᾶς οὐχ ὥστε μηδὲν ἐφ' ἡμῖν εἶναι· καὶ γὰρ εἰ ἔξωθεν τὸ πᾶν, οὕτως ἂν ἦν, ὡς αὐτοὶ οἱ ποιοῦντες ἐβούλοντο· ὥστε οὐκ ἂν αὐτοῖς ἐναντία ἐτίθεντο ἄνθρωποι οὐδ' ἂν ἀσεβεῖς, εἰ θεοὶ ἐποίουν. Νῦν δὲ παρ' αὐτῶν τοῦτο. Ἀρχῆς δὲ δοθείσης τὸ ἐφεξῆς περαίνεται συμπαραλαμβανομένων εἰς τὴν ἀκολουθίαν καὶ τῶν ὅσαι εἰσὶν ἀρχαί· ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι. Κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος.

11 Πότερα δὲ φυσικαῖς ἀνάγκαις οὕτως ἕκαστα καὶ ἀκολουθίαις καὶ ὅπῃ δυνατὸν καλῶς; Ἢ οὔ, ἀλλ' ὁ λόγος ταῦτα πάντα ποιεῖ ἄρχων καὶ οὕτω βούλεται καὶ τὰ λεγόμενα κακὰ αὐτὸς κατὰ λόγον ποιεῖ οὐ βουλόμενος πάντα ἀγαθὰ εἶναι, ὥσπερ ἂν εἴ τις τεχνίτης οὐ πάντα τὰ ἐν τῷ ζῴῳ ὀφθαλμοὺς ποιοῖ· οὕτως οὐδ' ὁ λόγος πάντα θεοὺς εἰργάζετο, ἀλλὰ τὰ μὲν θεούς, τὰ δὲ δαίμονας, δευτέραν φύσιν, εἶτα ἀνθρώπους καὶ ζῷα ἐφεξῆς, οὐ φθόνῳ, ἀλλὰ λόγῳ ποικιλίαν νοερὰν ἔχοντι. Ἡμεῖς δέ, ὥσπερ οἱ ἄπειροι γραφικῆς τέχνης αἰτιῶνται, ὡς οὐ καλὰ τὰ χρώματα πανταχοῦ, ὁ δὲ ἄρα τὰ προσήκοντα ἀπέδωκεν ἑκάστῳ τόπῳ· καὶ αἱ πόλεις δὲ οὐκ ἐξ ἴσων ταῖς εὐνομίαις χρῶνται, ἢ εἴ τις δρᾶμα μέμφοιτο, ὅτι μὴ πάντες ἥρωες

6 δὴ ὁ Müller : δὴ καὶ ὁ codd.

11 7 δευτέραν φύσιν fortasse eiiciendum esse putat Müller || 12 καὶ αἱ πόλεις — χρῶνται delevit Kirchhoff, quia hunc locum non habet Theodoret.

teur ou un homme grossier et mal embouché ; si l'on supprime ces rôles inférieurs, il perd sa beauté, puisqu'il n'est complet qu'avec eux.

12 Puisque la raison elle-même a produit ces êtres en s'accommodant à la matière[1], puisqu'elle a la propriété d'être composée de parties dissemblables, propriété qu'elle tient de l'être antérieur à elle (l'intelligence), son œuvre, telle qu'elle est, ne saurait être plus belle. La raison n'est pas faite de parties en tout semblables et pareilles, et il n'y a pas à le lui reprocher, puisqu'elle est tous les êtres et chacun à part avec sa manière d'être différente. Si elle avait introduit dans le monde des êtres qui ne viendraient pas d'elle, par exemple des âmes, puis si elle avait forcé plusieurs d'entre elles à déchoir contre leur nature pour s'accommoder à la création[2], elle aurait certes mal agi. Mais il faut affirmer que les âmes sont comme des parties de la raison, qui ne les fait nullement déchoir pour les accommoder à la création, mais place séparément chacune dans le lieu convenable et conforme à son mérite.

13 Il ne faut pas non plus d'ailleurs rejeter l'argument qui prescrit d'avoir égard, pour chaque être, non pas à sa situation actuelle, mais aux périodes antérieures et aussi à son avenir : par là s'établit la justice distributive ; de ceux qui étaient maîtres dans une vie antérieure, elle fait des esclaves, s'ils ont été de mauvais maîtres, et c'est un avantage pour eux ; ceux qui ont mal usé de leur richesse deviennent des pauvres ; l'état de pauvreté est d'ailleurs utile aux gens de bien. Ceux qui ont tué injustement sont tués à leur tour ; si leur meurtre est une injustice pour qui la commet, il n'est que justice pour eux qui en sont victimes ; celui qui doit être victime rencontre toujours l'homme appelé à lui faire subir le traitement qu'il doit subir. Ce n'est pas par une rencontre accidentelle de circonstances qu'on est esclave, prisonnier de guerre, ou que l'on subit des violences ; c'est

1. Le mot matière doit désigner ici les quatre éléments, « dont le démiurge, dit le *Timée* (32 c), n'a laissé aucune partie en dehors du monde ».

2. Ce passage vise les gnostiques comme il ressort de la comparaison avec *Ennéade* 2, 9, 12, 4, auxquels s'oppose Plotin.

ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ οἰκέτης καί τις ἄγροικος καὶ φαύλως φθεγγόμενος· τὸ δὲ οὐ καλόν ἐστιν, εἴ τις τοὺς χείρους ἐξέλοι, καὶ ἐκ τούτων συμπληρούμενον.

12 Εἰ μὲν οὖν αὐτὸς ὁ λόγος ἐναρμόσας ἑαυτὸν εἰς ὕλην ταῦτα εἰργάσατο τοῦτο ὢν οἷός ἐστιν, ἀνόμοιος τοῖς μέρεσιν, ἐκ τοῦ πρὸ αὐτοῦ τοῦτο ὤν, καὶ τοῦτο τὸ γενόμενον οὕτω γενόμενον οὐκ ἂν σχοίη κάλλιον ἑαυτοῦ ἄλλο. Ὁ δὲ λόγος ἐκ πάντων ὁμοίων καὶ παραπλησίων οὐκ ἂν ἐγένετο, καὶ οὗτος ὁ τρόπος ⟨οὐ⟩ μεμπτὸς πάντα ὄντος κατὰ μέρος ἕκαστον ἄλλως. Εἰ δὲ ἔξω ἑαυτοῦ ἄλλα εἰσήγαγεν, οἷον ψυχάς, καὶ ἐβιάσατο παρὰ τὴν αὐτῶν φύσιν ἐναρμόσας τῷ ποιήματι πρὸς τὸ χεῖρον πολλάς, πῶς ὀρθῶς; Ἀλλὰ φατέον καὶ τὰς ψυχὰς οἷον μέρη αὐτοῦ εἶναι καὶ μὴ χείρους ποιοῦντα ἐναρμόττειν, ἀλλ' ὅπου προσῆκον αὐταῖς καταχωρίζειν κατ' ἀξίαν.

13 Ἐπεὶ οὐδ' ἐκεῖνον ἀποβλητέον τὸν λόγον, ὃς οὐ πρὸς τὸ παρὸν ἑκάστοτέ φησι βλέπειν, ἀλλὰ πρὸς τὰς πρόσθεν περιόδους καὶ αὖ τὸ μέλλον, ὥστε ἐκεῖθεν τάττειν τὴν ἀξίαν καὶ μετατιθέναι ἐκ δεσποτῶν τῶν πρόσθεν δούλους ποιοῦντα, εἰ ἐγένοντο κακοὶ δεσπόται, καὶ ὅτι σύμφορον αὐτοῖς οὕτω, καὶ εἰ κακῶς ἐχρήσαντο πλούτῳ πένητας, καὶ ⟨ὅτι⟩ ἀγαθοῖς οὐκ ἀσύμφορον πένησιν εἶναι, καὶ φονεύσαντας ἀδίκως φονευθῆναι ἀδίκως μὲν τῷ ποιήσαντι, αὐτῷ δὲ δικαίως τῷ παθόντι, καὶ τὸν πεισόμενον συναγαγεῖν εἰς τὸ αὐτὸ τῷ ἐπιτηδείῳ ποιῆσαι, ἃ παθεῖν ἐχρῆν ἐκεῖνον. Μὴ γὰρ δὴ κατὰ συντυχίαν δοῦλον μηδὲ αἰχμάλωτον ὡς ἔτυχε μηδὲ ὑβρισθῆναι εἰς σῶμα

12 4 σχοίη : ἔσχε BE Ciz Vind. || 6 οὐ F in marg. : inser. Creuzer e Ficino || 7 ἄλλως A sup. lin. Kirchhoff : ἄλλος (cum οὐ in marg.) F || 8 ἐναρμόσαι : ἐναρμόσας Creuzer Volkmann.

13 1 λόγον : χρόνον AE Darm. F (cum λόγον sup. lin.) || 7 ὅτι Volkmann || 9 τὸν FA ex. corr. Darm. : τὸ.

que l'on avait commis autrefois les actes dont on est maintenant la victime. Qui a tué sa mère, renaîtra femme pour être tué par son fils; qui a violenté une femme, deviendra femme pour être violentée. De là vient la divine formule Adrastée[1]; l'ordre dont nous parlons est la véritable Adrastée, la vraie Justice, une admirable Sagesse. En considérant le spectacle de l'univers, nous devons supposer que l'ordre universel est tel qu'il s'étend à tout, fût-ce au plus petit détail; art admirable qui règne non seulement dans les choses divines, mais chez les êtres qu'on serait tenté de dédaigner et de trouver trop peu importants pour que la providence s'en occupe. Voyez la merveilleuse variété en n'importe quelle espèce d'êtres vivants, jusqu'aux plantes elles-mêmes, avec la beauté de leurs fruits et de leur feuillage, l'épanouissement de leurs fleurs, la sveltesse de leurs tiges; et toute cette variété de formes n'a pas été créée une fois pour toutes; elle ne cesse pas de l'être, sous l'influence des astres, dont les positions par rapport aux choses terrestres ne restent pas les mêmes. Ces changements et ces transformations ne se font pas au hasard, mais selon la règle de la beauté, comme il convient à l'action de puissances divines. Le divin agit toujours selon sa nature; sa nature dépend de son essence; c'est son essence qui fait passer en ses actions la beauté et la justice. Où se trouveraient en effet la justice et la beauté, si elles n'étaient là-bas?

14 Cet ordre est donc conforme à l'intelligence, sans provenir d'un dessein réfléchi; mais, à le prendre tel qu'il est, il est admirable de voir que si l'on avait pu user de la réflexion la plus parfaite, cette réflexion n'aurait pu trouver mieux à faire que ce que nous connaissons[2]; jusque dans ses détails pourtant, il résulte éternellement de l'intelligence plutôt que d'un ordre trouvé par la réflexion. Qu'il y ait des genres de choses soumises à un incessant devenir, ce n'est pas un motif pour accuser la raison qui les crée, à moins de

1 Dans le *Phèdre* (248 c), c'est la loi d'Adrastée (θεσμὸς Ἀδραστείας) qui règle les renaissances; mais c'est en particulier et même presque uniquement dans les *Lois* (904 e-905 a et 870 e) que Platon a parlé de la vie nouvelle comme d'un châtiment de la vie précédente.

2. Comparer p. 27, note 2, à propos de l'accord de Plotin avec le *Timée*.

εἰκῇ, ἀλλὰ ἦν ποτε ταῦτα ποιήσας, ἃ νῦν ἐστι πάσχων· καὶ μητέρα τις ἀνελὼν ὑπὸ παιδὸς ἀναιρεθήσεται γενόμενος γυνή, καὶ βιασάμενος γυναῖκα ἔσται, ἵνα βιασθῇ. Ὅθεν καὶ θεία φήμη Ἀδράστεια· αὕτη γὰρ ἡ διάταξις Ἀδράστεια ὄντως καὶ ὄντως Δίκη καὶ σοφία θαυμαστή. Τεκμαίρεσθαι δὲ δεῖ τοιαύτην τινὰ εἶναι τὴν τάξιν ἀεὶ τῶν ὅλων ἐκ τῶν ὁρωμένων ἐν τῷ παντί, ὡς εἰς ἅπαν χωρεῖ καὶ ὅ τι μικρότατον, καὶ ἡ τέχνη θαυμαστὴ οὐ μόνον ἐν τοῖς θείοις, ἀλλὰ καὶ ὧν ἄν τις ὑπενόησε καταφρονῆσαι ὡς μικρῶν τὴν πρόνοιαν· οἷα καὶ ἐν τοῖς τυχοῦσι ζῴοις ἡ ποικίλη θαυματουργία καὶ τὸ μέχρι τῶν φυτῶν ἐν καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις εὐειδὲς καὶ τὸ ῥᾴστα εὐανθὲς καὶ ῥαδινὸν καὶ ποικίλον, καὶ ὅτι οὐ πεποίηται ἅπαξ καὶ ἐπαύσατο, ἀλλ' ἀεὶ ποιεῖται τῶν ὑπεράνω φερομένων κατὰ ταῦτα οὐχ ὡσαύτως. Μετατίθεται τοίνυν τὰ μετατιθέμενα οὐκ εἰκῇ μετατιθέμενα οὐδ' ἄλλα σχήματα λαμβάνοντα, ἀλλ' ὡς καλόν, καὶ ὡς πρέποι ἂν δυνάμεσι θείαις ποιεῖν. Ποιεῖ γὰρ πᾶν τὸ θεῖον ὡς πέφυκε· πέφυκε δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν· οὐσία δὲ αὐτοῦ, ἡ τὸ καλὸν ἐν ταῖς ἐνεργείαις αὐτοῦ καὶ τὸ δίκαιον συνεκφέρει. Εἰ γὰρ μὴ ἐκεῖ ταῦτα, ποῦ ἂν εἴη;

14 Ἔχει τοίνυν ἡ διάταξις οὕτω κατὰ νοῦν, ὡς ἄνευ λογισμοῦ εἶναι, οὕτω δὲ εἶναι, ὡς, εἴ τις ἄριστα δύναιτο λογισμῷ χρῆσθαι, θαυμάσαι, ὅτι μὴ ἂν ἄλλως εὗρε λογισμὸς ποιῆσαι ⟨ἢ⟩ ὁποῖόν τι γινώσκεται, καὶ ἐν ταῖς καθ' ἕκαστα φύσεσι γινόμενον εἰς ἀεὶ νοερώτερον ἢ κατὰ λογισμοῦ διάταξιν. Ἐφ' ἑκάστου μὲν οὖν τῶν γινομένων ἀεὶ γενῶν οὐκ ἔστιν αἰτιᾶσθαι τὸν ποιοῦντα λόγον, εἴ τις

15 γυνὴ post γυναῖκα inser. Volkmann Ficinum sequens || 16 φήμη : φήμη ἡ B || Ἀδράστεια : Ἀδραστείας fortasse (cf. Plat. *Phaedr.* 248 c) || 29 δυνάμεσι θείαις : δυνάμεις θείας Ciz.

14 3 λογισμός : λογισμῷ F || 4 ἢ inserui || 6 γινόμενον FA ex corr. Darm. Vat. : γινομένων AE γενομένων BG.

penser qu'elles devraient être tout comme les êtres exempts de devenir et éternels qui se trouvent dans le monde intelligible ou dans le monde sensible ; mais alors on demande un supplément de bien ; on juge insuffisants les dons que la nature a faits à chaque être ; on se plaindra par exemple que tel animal n'ait pas de cornes, sans réfléchir que la raison ne peut pas ne pas s'étendre également à tout, que le plus grand doit contenir le plus petit, que le tout doit contenir les parties qui ne peuvent lui être égales, sans quoi ce ne seraient plus des parties. Dans le monde intelligible, tout être est tous les êtres ; ici-bas, chaque chose n'est pas toutes choses ; et l'homme, en tant qu'il est une partie du monde, est une de ces choses : il n'est pas l'homme total. Mais s'il y a des parties du monde en qui réside un être qui ne soit plus une partie, ces parties-là sont alors des touts. Certes, on ne doit pas demander à l'être particulier, comme tel, d'arriver au sommet de la perfection ; sans quoi il ne serait plus un être particulier. Il n'est pas vrai non plus que l'univers se refuse par jalousie à orner ses parties et à en augmenter le prix ; car, plus les parties sont ornées et précieuses, plus le tout est beau. Ce qui leur donne leur prix, c'est de devenir semblables au tout, d'avoir la permission de l'imiter et de se conformer à lui, afin qu'il y ait, même dans le séjour des hommes, quelque chose qui brille, comme les astres dans le ciel divin ; d'ici, on perçoit le ciel comme une grande et belle statue, douée d'une âme ou produite par l'art d'Héphaistos[1] ; les astres étincellent sur son visage ; d'autres sont sur sa poitrine et partout où il convenait de les placer.

15 Voilà pour les choses considérées chacune en elle-même. Mais elles sont liées entre elles, qu'elles aient été engendrées dans le passé, ou qu'elles soient engendrées maintenant à chaque instant. De là des objections et des difficultés. — Les animaux se dévorent les uns les autres ; les hommes s'attaquent entre eux ; la guerre est incessante, sans repos

1. Héphaistos est une des figures importantes du panthéon orphique : « Les théologiens, dit Proclus (*in Rempublicam*, I, 126,21, Kroll), dit qu'il est le démiurge et le créateur de ce monde visible ; c'est pourquoi Homère (Cf. *Iliade*, I, 607) dit qu'il a bâti des maisons pour les dieux. » Voyez aussi dans les *Hymnes orphiques*, l'hymne 66,

μὴ ἀξιοῖ ἕκαστον οὕτω γεγονέναι χρῆναι, ὡς τὰ μὴ γεγονότα, ἀίδια δέ, ἔν τε νοητοῖς ἔν τε αἰσθητοῖς ἀεί τὰ αὐτὰ ὄντα, προσθήκην αἰτῶν ἀγαθοῦ πλείονα, ἀλλ' οὐ τὸ δοθὲν ἑκάστῳ εἶδος αὐτάρκες ἡγούμενος, οἷον τῷδε, ὅτι μὴ κέρατα, οὐ σκοπούμενος ὅτι ἀδύνατον ἦν λόγον μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα ἐλθεῖν, ἀλλ' ὅτι ἔδει ἐν τῷ μείζονι τὰ ἐλάττω καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὰ μέρη καὶ οὐκ ἴσα δυνατὸν εἶναι· ἢ οὐκ ἂν ἦν μέρη. Τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντα, τὸ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον. Καὶ ἄνθρωπος δὴ καθ' ὅσον μέρος ἕκαστος οὐ πᾶς. Εἰ δέ που ἐν μέρεσί τισι καὶ ἄλλο τι, ὃ οὐ μέρος, τούτῳ κἀκεῖνο πᾶν. Ὁ δὴ καθ' ἕκαστα ᾗ τοῦτο οὐκ ἀπαιτητέος τέλειος εἶναι εἰς ἀρετῆς ἄκρον· ἤδη γὰρ οὐκέτ' ἂν μέρος. Οὐ μὴν οὐδὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος κοσμηθὲν εἰς μείζονα ἀξίαν ἐφθόνηται· καὶ γὰρ κάλλιον τὸ ὅλον ποιεῖ κοσμηθὲν ἀξίᾳ μείζονι. Καὶ γὰρ γίνεται τοιοῦτον ἀφομοιωθὲν τῷ ὅλῳ καὶ οἷον συγχωρηθὲν τοιοῦτον εἶναι καὶ συνταχθὲν οὕτως, ἵνα καὶ κατὰ τὸν ἄνθρώπου τόπον ἐκλάμπῃ τι ἐν αὐτῷ, οἷον καὶ κατὰ τὸν θεῖον οὐρανὸν τὰ ἄστρα, καὶ ἡ ἐντεῦθεν ἀντίληψις οἷον ἀγάλματος μεγάλου καὶ καλοῦ εἴτε ἐμψύχου εἴτε καὶ τέχνῃ Ἡφαίστου γενομένου, ** ὧσι μὲν καὶ κατὰ τὸ πρόσωπον ἐπιστίλβοντες ἀστέρες καὶ ἐν τοῖς στήθεσι δὲ ἄλλοι καὶ ᾗ ἔμελλεν ἐπιπρέψειν ἄστρων θέσις κειμένων.

15 Τὰ μὲν οὖν ἕκαστα αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν θεωρούμενα· οὕτως· ἡ συμπλοκὴ δὲ ἡ τούτων γεννηθέντων καὶ ἀεὶ γεννωμένων ἔχοι ἂν τὴν ἐπίστασιν καὶ ἀπορίαν κατά τε τὴν ἀλληλοφαγίαν τῶν ἄλλων ζῴων καὶ τὰς ἀνθρώπων εἰς ἀλλήλους ἐπιθέσεις, καὶ ὅτι πόλεμος ἀεὶ καὶ οὐ μήποτε

10 προσθήκην : ὡς προσθήκην Vind. || 14 οὐκ ἴσα : ἴσα οὐ fortasse (Ficin) || 15 τὸ μὲν EFA sup. lin. Darm. : τὰ μὲν AB || 16 ἕκαστος : ἕκαστον E Vat. Ciz || 28 ὧσι : ὡσὶ Müller καὶ ὧσι Volkmann ; lacunulam conicio || 29 ᾗ F in marg. Kirchhoff : εἰ codd. || 30 ἐπιπρέψειν : ἐπιτρέψειν Ciz Vat. Volkmann.

ni trêve. Et surtout, est-ce la raison qui est l'auteur de cet état de choses, et affirme-t-on que tout est bien ainsi? Contre ces objections, on ne peut plus s'aider de l'argumentation précédente, en disant que tout est le mieux possible; que la matière est la cause de l'état d'infériorité des choses; que le mal est impérissable si les choses doivent être comme elles sont et si, étant ainsi, elles sont bien; que, d'ailleurs, la matière n'est pas là pour dominer, mais qu'elle a été introduite dans les choses pour qu'elles soient ce qu'elles sont, et que c'est plutôt la raison elle-même qui est la cause de cette manière d'être de la matière. Selon ces arguments, en effet, la raison est principe; la raison est tout; tout absolument, dans le devenir, arrive et s'ordonne conformément à la raison. Mais alors d'où vient la nécessité de la guerre implacable qui règne chez les animaux et chez les hommes? — Si les animaux se dévorent les uns les autres, c'est un indispensable échange entre des êtres qui d'ailleurs, même si on ne les tuait pas, ne pourraient durer éternellement. Si, au temps où ils doivent quitter la vie, leur mort peut être utile à d'autres animaux, pourquoi déprécier cet avantage? Qu'a-t-on à dire, si être dévoré, c'est naître sous une autre forme? Ainsi l'acteur, tué sur la scène, change de costume et reparaît dans un autre rôle; il n'est pas mort réellement. Si donc la mort consiste à changer de corps, comme l'acteur change de costume, ou bien quelquefois à quitter tout corps, comme un acteur qui sort définitivement du théâtre pour ne plus jamais reparaître sur la scène, qu'a de terrible ce changement des animaux les uns dans les autres? Cela ne vaut-il pas beaucoup mieux pour eux que de n'être pas nés du tout? Privés eux-mêmes de la vie, ils ne pourraient entretenir celle des autres. Mais, en réalité, il y a dans l'univers une vie multipliée qui produit tous les êtres dans leurs formes variées et ne se lasse pas de toujours produire ces jouets[1] beaux et gracieux que sont les êtres vivants. D'autre part, si les hommes s'arment les uns contre les autres, rappelons-

qui lui est adressé; l'éther, le soleil, les astres, la lune apparaissent aux mortels comme des membres (μέλη) d'Héphaistos. D'après Jean le Lydien (*Des mois*, § 86), la statue même de ce dieu est prise pour le symbole du monde.

1. « L'homme est un jouet de Dieu » (Platon, *Lois*, 803 c).

παῦλαν οὐδ' ἂν ἀνοχὴν λάβοι, καὶ μάλιστα εἰ λόγος πεποίηκεν οὕτως ἔχειν, καὶ οὕτω λέγεται καλῶς ἔχειν. Οὐ γὰρ ἔτι τοῖς οὕτω λέγουσιν ἐκεῖνος ὁ λόγος βοηθεῖ, ὡς καλῶς κατὰ τὸ δυνατὸν ἔχει ⟨καὶ⟩ αἰτία ὕλη οὕτως ἐχόντων, ὡς ἐλαττόνως ἔχειν, καὶ ὡς οὐ δυνατὸν τὰ κακὰ ἀπολέσθαι, εἴπερ οὕτως ἐχρῆν ἔχειν, καὶ καλῶς οὕτω, καὶ οὐχ ἡ ὕλη παρελθοῦσα κρατεῖ, ἀλλὰ παρήχθη, ἵνα οὕτω, μᾶλλον δὲ ἦν καὶ αὐτὴ αἰτίᾳ λόγου οὕτως. Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος καὶ τὰ γινόμενα κατ' αὐτὸν καὶ συνταττόμενα ἐπὶ τῇ γενέσει πάντως οὕτως. Τίς οὖν ἡ τοῦ πολέμου τοῦ ἀκηρύκτου ἐν ζῴοις καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνάγκη; Ἡ ἀλληλοφαγίαι μὲν ἀναγκαῖαι, ἀμοιβαὶ ζῴων οὖσαι οὐ δυναμένων, οὐδ' εἴ τις μὴ κτιννύοι αὐτά, οὕτω μένειν εἰς ἀεί. Εἰ δὲ ἐν ᾧ χρόνῳ δεῖ ἀπελθεῖν οὕτως ἀπελθεῖν ἔδει, ὡς ἄλλοις γενέσθαι χρείαν παρ' αὐτῶν, τί φθονεῖν ἔδει; Τί δ' εἰ βρωθέντα ἄλλα ἐφύετο; Οἷον εἰ ἐπὶ σκηνῆς τῶν ὑποκριτῶν ὁ πεφονευμένος ἀλλαξάμενος τὸ σχῆμα ἀναλαβὼν πάλιν εἰσίοι ἄλλου πρόσωπον, ἀλλ' οὐ τέθνηκεν ἀληθῶς οὗτος. Εἰ οὖν καὶ τὸ ἀποθανεῖν ἀλλαγή ἐστι σώματος, ὥσπερ ἐσθῆτος ἐκεῖ, ἢ καί τινες ἀποθέσεις σώματος, ὥσπερ ἐκεῖ ἔξοδος ἐκ τῆς σκηνῆς παντελὴς οὔποτε εἰς ὕστερον πάλιν ἥξοντος ἐναγωνίσασθαι, τί ἂν δεινὸν εἴη ἡ τοιαύτη τῶν ζῴων εἰς ἄλληλα μεταβολὴ πολὺ βελτίων οὖσα τοῦ μηδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὰ γενέσθαι; Ἐκείνως μὲν γὰρ ἐρημία ζωῆς καὶ τῆς ἐν ἄλλῳ οὔσης ἀδυναμία· νῦν δὲ πολλὴ οὖσα ἐν τῷ παντὶ ζωὴ πάντα ποιεῖ καὶ ποικίλλει ἐν τῷ ζῆν καὶ οὐκ ἀνέχεται μὴ ποιοῦσα ἀεὶ καλὰ καὶ εὐειδῆ ζῶντα παίγνια. Ἀνθρώπων δὲ ἐπ' ἀλλήλους

15 6 ἂν ἀνοχήν λάβοι : ἀνοχὴν λάβῃ Kirchhoff || 8 ἔτι : ἐπί Monacensis A || 9 ἔχει Kirchhoff : ἔχειν codd. || καί inser. Kirchhoff || ὕλη : ὕλης BE Ciz Vind. || 13 ἦν : ᾗ Volkmann || αἰτίᾳ deest in Ciz || 14 οὖν λόγος : οὖν ὁ λόγος BC Vind. || 23 πάλιν εἰσίοι post πρόσωπον in F || 25 τινες ἀποθέσεις : τισιν ἀποθέσεις E Vat. Vind. τινος ἀποθέσεις παντελὴς ἀπόθεσις Volkmann || 27 οὔποτε Kirchhoff : τότε codd.

nous qu'ils sont mortels ; ces combats en bon ordre, qui ressemblent à des danses pyrrhiques, nous montrent que les grandes affaires des hommes ne sont que des jeux ; ils nous montrent que la mort n'a rien de redoutable ; mourir dans les guerres et dans les combats, c'est devancer quelque peu le terme de la vieillesse ; c'est partir plus vite pour revenir plus vite. Mais s'ils restent vivants et si on leur prend leurs biens, ils connaîtront par là que ces biens n'étaient pas à eux ; plaisante possession pour les voleurs eux-mêmes, qui peut leur être enlevée par d'autres ! Si elle ne leur est pas enlevée, ils perdent encore plus à la garder ! Considérons comme un spectacle au théâtre, ces meurtres, ces morts, ces prises et ces pillages de villes ; tout cela, ce sont des changements de scène, des changements de costume, les lamentations et les gémissements des grands rôles. Car, dans toutes ces circonstances de la vie réelle, ce n'est pas l'âme au dedans de nous [1], c'est son ombre, l'homme extérieur, qui gémit, se plaint et remplit tous ses rôles sur ce théâtre à scènes multiples, qui est la terre entière. Tels sont les actes de l'homme qui ne sait vivre que d'une vie inférieure et extérieure ; il ignore que ses larmes et ses occupations les plus sérieuses ne sont que des jeux. Seul l'homme sérieux doit prendre au sérieux les choses sérieuses ; le reste des hommes n'est qu'un jouet. Ils prennent leurs jouets au sérieux parce qu'ils ignorent ce qui est sérieux, et parce qu'ils sont eux-mêmes des jouets [2]. Si on fait comme eux en jouant avec eux, qu'on sache bien, après avoir déposé les jouets qui vous appartenaient, qu'on s'était mêlé à des jeux d'enfants. Socrate joue, lui aussi, mais il joue par ce qu'il a d'extérieur [3]. Pensons bien aussi que les larmes et les gémissements ne sont pas nécessairement l'indice de maux véritables ; les enfants pleurent et se lamentent pour des maux sans réalité.

16 Mais, si tout cela est vrai, comment y aura-t-il encore de la méchanceté ? Où seront l'injustice et le péché ? Si tout

1. C'est la thèse de l'impassibilité de l'âme, que Plotin soutient ailleurs (I, 1).

2. Pour ces deux phrases, comparer encore Platon, *Lois*, 809 b et c.

3. C'est Socrate tel que le comprend Épictète : comparer *Entretiens* II, 5, 18-20 sur Socrate « joueur de balle ».

ὅπλα θνητῶν ὄντων ἐν τάξει εὐσχήμονι μαχομένων, οἷα ἐν πυρρίχαις παίζοντες ἐργάζονται, δηλοῦσι τάς τε ἀνθρωπίνας σπουδὰς ἁπάσας παιδιὰς οὔσας τούς τε θανάτους μηνύουσιν οὐδὲν δεινὸν εἶναι, ἀποθνήσκειν δὲ ἐν πολέμοις καὶ ἐν μάχαις ὀλίγον προλαβόντας τοῦ γινομένου ἐν γήρᾳ θᾶττον ἀπιόντας καὶ πάλιν ἰόντας. Εἰ δ' ἀφαιροῖντο ζῶντες χρημάτων, γινώσκοιεν ἂν μηδὲ πρότερον αὐτῶν εἶναι καὶ τοῖς ἁρπάζουσιν αὐτοῖς γελοίαν εἶναι τὴν κτῆσιν ἀφαιρουμένων αὐτοὺς ἄλλων· ἐπεὶ καὶ τοῖς μὴ ἀφαιρεθεῖσι χεῖρον γίνεσθαι τῆς ἀφαιρέσεως τὴν κτῆσιν. Ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν θεάτρων ταῖς σκηναῖς, οὕτω χρὴ καὶ τοὺς φόνους θεᾶσθαι καὶ πάντας θανάτους καὶ πόλεων ἁλώσεις καὶ ἁρπαγάς, μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ' ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἰμώζει καὶ ὀδύρεται καὶ πάντα ποιεῖ ἐν σκηνῇ τῇ ὅλῃ γῇ πολλαχοῦ σκηνὰς ποιησαμένων. Τοιαῦτα γὰρ ἔργα ἀνθρώπου τὰ κάτω καὶ τὰ ἔξω μόνα ζῆν εἰδότος καὶ ἐν δακρύοις καὶ σπουδαίοις ὅτι παίζων ἐστὶν ἠγνοηκότος. Μόνῳ γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις, ὁ δ' ἄλλος ἄνθρωπος παίγνιον. Σπουδάζεται δὲ καὶ τὰ παίγνια τοῖς σπουδάζειν οὐκ εἰδόσι καὶ [τοῖς] αὐτοῖς οὖσι παιγνίοις. Εἰ δέ τις συμπαίζων αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα πάθοι, ἴστω παραπεσὼν παίδων παιδιᾷ τὸ περὶ αὐτὸν ἀποθέμενος παίγνιον. Εἰ δὲ δὴ καὶ παίζοι Σωκράτης, παίζει τῷ ἔξω Σωκράτει. Δεῖ δὲ κἀκεῖνο ἐνθυμεῖσθαι, ὡς οὐ δεῖ τεκμήρια τοῦ κακὰ εἶναι τὸ δακρύειν καὶ θρηνεῖν τίθεσθαι, ὅτι δὴ καὶ παῖδες ἐπὶ οὐ κακοῖς καὶ δακρύουσι καὶ ὀδύρονται.

16 Ἀλλ' εἰ καλῶς ταῦτα λέγεται, πῶς ἂν ἔτι πονηρία;

5ο τῇ ὅλῃ γῇ : ὅλῃ τῇ γῇ Ciz || 56 τοῖς del. Kirchhoff || 58 παίγνιον : πρόσωπον Volkmann (*personam* Ficin).

est bien, comment peut-il se commettre des actes injustes et des péchés? Et pourquoi y a-t-il des malheureux, s'ils ne sont ni injustes ni pécheurs? Comment distinguerons-nous des événements conformes à la nature et des événements contraires à la nature, puisque tout ce qui se fait est conforme à la nature[1]? Comment peut-on être impie envers l'être divin, si son œuvre est telle que nous disons? Dieu serait alors comme un poète dramatique qui mettrait en scène un personnage adressant des injures à l'auteur. — Reprenons, et disons plus clairement ce qu'est la raison et comment il est naturel qu'elle soit ce qu'elle est. Ayons de l'audace; peut-être réussirons-nous à la comprendre. Cette raison, donc, ce n'est point la pure intelligence ou intelligence en soi; elle n'est pas non plus l'âme pure, mais elle en dépend; elle est comme un rayon lumineux issu à la fois de l'intelligence et de l'âme; l'intelligence et l'âme qui se conforme à l'intelligence engendrent cette raison, qui est une vie possédant une raison secrète. Toute vie, même la moins précieuse, est un acte; cet acte n'est point comparable à celui du feu; c'est un mouvement qui n'est pas toujours perçu, mais ne se fait pas au hasard. Les choses où il est présent et qui y participent en quoi que ce soit, sont immédiatement soumises à la raison, c'est-à-dire reçoivent une forme; car l'acte de la raison a le pouvoir d'informer les choses conformément à la vie qui est en elle, et de les mouvoir de manière à leur donner une forme. Son acte est donc un acte d'artiste, comparable au mouvement du danseur; le danseur est l'image de cette vie qui procède avec art; l'art de la danse guide ses mouvements; la vie agit pareillement dans le vivant. Cela soit dit pour expliquer ce que doit être toute espèce de vie. Donc cette raison qui procède de l'intelligence une et de la vie une, qui sont l'une et l'autre parfaites, n'est pas elle-même une vie une ni une intelligence une; elle n'est pas parfaite sous tous les rapports; et elle ne se donne pas toute entière aux choses à qui elle se donne.

1. C'est le résultat avoué du monisme stoïcien. « Il n'est pas possible, dit Chrysippe (apud Plutarque, *de Stoicor. repugn.*, ch. 34), qu'il y ait la moindre des choses qui ne soit conforme à la nature commune et à la raison. »

2. Le logos est principe d'une diversité ordonnée.

Ποῦ δ' ἀδικία; Ἁμαρτία δὲ ποῦ; Πῶς γὰρ ἔστι καλῶς γινομένων ἁπάντων ἀδικεῖν ἢ ἁμαρτάνειν τοὺς ποιοῦντας; Κακοδαίμονες δὲ πῶς, εἰ μὴ ἁμαρτάνοιεν μηδ' ἀδικοῖεν; Πῶς δὲ τὰ μὲν κατὰ φύσιν, τὰ δὲ παρὰ φύσιν φήσομεν εἶναι τῶν γινομένων, ἁπάντων τῶν δρωμένων κατὰ φύσιν ὄντων; Πῶς δ' ἂν καὶ πρὸς τὸ θεῖον ἀσέβειά τις εἴη τοιούτου ὄντος τοῦ ποιουμένου; Οἷον εἴ τις ἐν δράματι λοιδορούμενον ποιητὴς ὑποκριτὴν ποιήσαιτο καὶ κατατρέχοντα τοῦ ποιητοῦ τοῦ δράματος. Πάλιν οὖν σαφέστερον λέγωμεν τίς ὁ λόγος καὶ ὡς εἰκότως τοιοῦτός ἐστιν. Ἔστι τοίνυν οὗτος ὁ λόγος — τετολμήσθω γάρ· τάχα δ' ἂν καὶ τύχοιμεν — ἔστι τοίνυν οὗτος οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἠρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τοῦτον ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν. Πᾶσα δὲ ζωὴ ἐνέργεια, καὶ ἡ φαύλη· ἐνέργεια δὲ οὐχ ὡς τὸ πῦρ ἐνεργεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνέργεια αὐτῆς, κἂν μὴ αἴσθησίς τις παρῇ, κίνησίς τις οὐκ εἰκῇ. Οἷς γοῦν ἂν παρῇ καὶ μετάσχῃ ὁπωσοῦν ὁτιοῦν, εὐθὺς λελόγωται, τοῦτο δέ ἐστι μεμόρφωται, ὡς τῆς ἐνεργείας τῆς κατὰ τὴν ζωὴν μορφοῦν δυναμένης καὶ κινούσης οὕτως ὡς μορφοῦν. Ἡ τοίνυν ἐνέργεια αὐτῆς τεχνική, ὥσπερ ἂν ὁ ὀρχούμενος κινούμενος εἴη· ὁ γὰρ ὀρχηστὴς τῇ οὕτω τεχνικῇ ζωῇ ἔοικεν αὐτὸς καὶ ἡ τέχνη αὐτὸν κινεῖ καὶ οὕτω κινεῖ, ὡς τῆς ζωῆς αὐτῆς τοιαύτης πως οὔσης. Ταῦτα μὲν οὖν εἰρήσθω τοῦ οἵαν δεῖ καὶ τὴν ἡντινοῦν ζωὴν ἡγεῖσθαι ἕνεκα. Ἦκων τοίνυν οὗτος ὁ λόγος ἐκ νοῦ ἑνὸς καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρους ὄντος ἑκατέρου οὐκ ἔστιν οὔτε ζωὴ μία οὔτε νοῦς τις εἷς οὔτε ἑκασταχοῦ πλήρης οὐδὲ διδοὺς ἑαυτὸν οἷς δίδωσιν ὅλον τε καὶ πάντα.

16 6 τῶν Volkmann : καὶ || 8 ποιοῦντος καὶ τοῦ post τοῦ Volkmann e Ficino || 18 ἐνέργεια : ἡ ἐνέργεια Ciz || 20 ἂν παρῇ : ἐὰν παρῇ AF ἐὰν μὴ παρῇ cet. codd.

Mais, en opposant les parties de l'univers les unes aux autres, elle les crée défectueuses, et elle produit la guerre et le conflit entre elles ; ainsi elle est un ensemble un, sans être une unité indivisible ; elle est en guerre avec elle-même dans ses parties ; elle a pourtant la même unité et la même liaison que le sujet d'un drame, qui est un, malgré les nombreux conflits qu'il contient. Mais le drame accorde ensemble tous ces conflits grâce à la liaison que l'auteur introduit dans l'ensemble ; or, dans l'univers, il y a une raison unique, et c'est de son unité que vient le conflit entre les parties séparées. Il vaut donc mieux comparer l'harmonie de l'univers à celle qui résulte des contraires, et chercher pourquoi il y a des contraires dans les raisons des choses[1]. Dans la musique, les sons aigus et les sons graves sont rendus consonants par des rapports rationnels ; ces rapports, qui sont des accords, conspirent tous à l'harmonie du tout, qui n'est qu'un rapport plus vaste, dont ils sont eux-mêmes les portions les plus petites. De même dans l'univers, nous voyons des contraires : le blanc et le noir, le chaud et le froid, l'animal ailé et l'animal sans ailes, celui qui a des pieds et celui qui n'en a pas, l'être raisonnable et l'être sans raison ; tous sont les parties d'un unique animal qui est l'univers ; et l'univers est d'accord avec lui-même, bien que ses parties soient souvent en conflit ; c'est que l'univers est conforme à la raison. Il en résulte nécessairement que l'unité de la raison vient des contraires qu'elle renferme ; c'est cette contrariété qui lui donne son organisation et en quelque sorte son être ; si elle n'était multiple, elle ne serait ni un ensemble ni une raison ; étant une raison, elle contient des différences, et la plus grande des différences est la contrariété. Aussi, si de toute façon il y a des êtres différents, et si c'est la raison qui les rend différents, elle les fera le plus différents possible et non pas moins différents qu'ils ne peuvent être ; poussant la différence à l'extrême limite, elle les fera donc nécessairement contraires ; elle sera une raison parfaite, si elle les fait non seulement différents mais contraires.

17 Outre que la raison, prise absolument, est disposée à

1. C'est le thème héraclitéen des contraires, qui est lié de très près au thème du logos (Voir mes *Idées philosophiques de Philon*, 2e éd. Paris, Vrin, 1925, p. 86-89).

Ἀντιθεὶς δὲ ἀλλήλοις τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γένεσιν εἰργάσατο καὶ οὕτως ἐστὶν εἷς πᾶς, εἰ μὴ ἓν εἴη. Γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι πολέμιον οὕτως ἕν ἐστι καὶ φίλον, ὥσπερ ἂν εἷς ὁ τοῦ δράματος ⟨λόγος⟩ ἔχων ἐν αὑτῷ πολλὰς μάχας. Τὸ μὲν οὖν δρᾶμα τὰ μεμαχημένα οἷον εἰς μίαν ἁρμονίαν ἄγει σύμφωνον οἷον διήγησιν τὴν πᾶσαν τῶν μαχομένων ποιούμενον· ἐκεῖ δὲ ἐξ ἑνὸς λόγου ἡ τῶν διαστάντων μάχη· ὥστε μᾶλλον ἄν τις τῇ ἁρμονίᾳ τῇ ἐκ μαχομένων εἰκάσειε καὶ ζητήσειε διὰ τί τὰ μαχόμενα ἐν τοῖς λόγοις. Εἰ οὖν καὶ ἐνταῦθα ὀξὺ καὶ βαρὺ ⟨σύμφωνα⟩ ποιοῦσι λόγοι καὶ συνίασιν εἰς ἓν ὄντες ἁρμονίας λόγοι εἰς αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν, ἄλλον λόγον μείζονα, ὄντες ἐλάττους αὐτοὶ καὶ μέρη, ὁρῶμεν δὲ καὶ ἐν τῷ παντὶ τὰ ἐναντία, οἷον λευκὸν μέλαν, θερμὸν ψυχρόν, καὶ δὴ πτερωτὸν ἄπτερον, ὑπόπουν ἄπουν, λογικὸν ἄλογον, πάντα δὲ ζῴου ἑνὸς τοῦ σύμπαντος μέρη καὶ τὸ πᾶν ὁμολογεῖ ἑαυτῷ τῶν μερῶν πολλαχοῦ μαχομένων, κατὰ λόγον δὲ τὸ πᾶν, ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγον εἶναι ἕνα τὴν σύστασιν αὐτῷ καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης. Καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν, οὐδ' ἂν ἦν πᾶς, οὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ ὢν διάφορός τε πρὸς αὐτόν ἐστι καὶ ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐστιν· ὥστε εἰ ἕτερον ὅλως, τὸ δὲ ἕτερον ποιεῖ, καὶ μάλιστα ἕτερον, ἀλλ' οὐχ ἧττον ἕτερον ποιήσει· ὥστε ἄκρως ἕτερον ποιῶν καὶ τὰ ἐναντία ποιήσει ἐξ ἀνάγκης καὶ τέλειος ἔσται, οὐκ εἰ διάφορα μόνον, ἀλλ' εἰ καὶ ἐναντία ποιεῖ [εἶναι ἑαυτόν].

17 Ὢν δὴ τοιοῦτος οἷος καὶ πάντως ποιεῖ, πολὺ

34 ἑαυτῷ : ἑαυτό Ciz || 35 εἰ δράματος λόγος post ἄν deleuit Kirchhoff || 36 λόγος inserui || 39 ποιούμενον FA ex corr. Darm. : ποιούμενος || διαστάντων Volkmann : διαστατῶν (sic) codd. || 42 σύμφωνα inserui || 46 ὑπόπουν ἄπουν Volkmann : ἄπουν ὑπόπουν codd. || 50 λόγον : λόγων FA ex corr. || 58 εἶναι ἑαυτόν seclusi.

17 1 οἷος : οἷον FA ex corr. Vat. in marg. Darm. || ποιεῖ : ποιεῖν Kirchhoff.

produire les contraires, ses produits sont d'autant plus des contraires, qu'ils sont plus dispersés dans l'espace. Par là, le monde sensible a moins d'unité que sa raison ; il est donc plus multiple ; la contrariété y existe davantage : chaque individu a un plus grand désir de vivre et une plus forte tendance à conserver sa propre unité. Souvent l'amant qui recherche son bien propre, détruit l'être aimé, lorsque cet être est périssable ; par son désir de s'égaler à l'univers, chaque partie attire à elle ce qu'elle peut. C'est ainsi qu'il y a des bons et des méchants ; de même les deux parties d'un chœur, obéissant à un même art, évoluent en sens inverse l'une de l'autre ; nous dirons qu'une partie est bonne, l'autre mauvaise, et que tout est bien ainsi. — Mais alors, il n'y a plus de méchants ! — Non, ce qu'on nie, ce n'est pas l'existence des méchants, c'est que leur méchanceté ne vienne pas d'eux-mêmes[1]. — Peut-être faut-il alors pardonner aux méchants. A moins que ce soit à la raison de décider de pardonner ou non ; or la raison ne veut pas que nous pardonnions aux méchants. D'ailleurs si l'homme de bien a sa place, et le méchant la sienne (qui est la plus grande), c'est comme dans les drames, où l'auteur assigne à chacun son rôle, en se servant des acteurs qu'il a ; ce n'est pas grâce à lui qu'un acteur est un premier rôle, un second ou un troisième ; mais il distribue à chacun le rôle qui lui convient et lui indique la place à laquelle il doit être. De même il y a dans l'univers un lieu qui convient au bon, un autre qui convient au méchant. Conformément à la nature et à la raison, chacun des deux va au lieu qui lui convient[2] et qu'il a choisi. Puis l'un débite des discours impies et accomplit des actes mauvais, l'autre fait le contraire. Les acteurs étaient ce qu'ils sont avant que le drame commençât, quand ils s'offrent pour un rôle. Dans les drames faits par des hommes, l'auteur donne le rôle ; mais les acteurs tirent chacun d'eux-mêmes leurs qualités et leurs défauts ; car ils ont bien à faire, après avoir reçu le texte de l'auteur. Dans le drame véritable, qu'imitent partiellement les hommes doués de

1. Cf. déjà chap. 10, l. 6 ; la méchanceté est utilisée par la Providence, mais elle n'est pas son œuvre.

2. Cette sorte d'attraction naturelle de l'âme vers le lieu qui lui convient est décrite par Platon, *Lois*, X, 904 c.

μᾶλλον τὰ ποιούμενα ποιήσει ἐναντία, ὅσῳ καὶ διέστηκε μᾶλλον· καὶ ἧττον ἓν ὁ κόσμος ὁ αἰσθητὸς ἢ ὁ λόγος αὐτοῦ, ὥστε καὶ πολὺς μᾶλλον καὶ ἡ ἐναντιότης μᾶλλον καὶ ἡ τοῦ ζῆν ἔφεσις μᾶλλον ἑκάστῳ καὶ ὁ ἔρως τοῦ εἰς ἓν μᾶλλον. Φθείρει δὲ καὶ τὰ ἐρῶντα τὰ ἐρώμενα πολλάκις εἰς τὸ αὐτῶν ἀγαθὸν σπεύδοντα, ὅταν φθαρτὰ ᾖ, καὶ ἡ ἔφεσις δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὸ ὅλον ἕλκει εἰς αὐτὸ ὃ δύναται. Οὕτως οὖν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοί, ὥσπερ παρὰ τῆς αὐτῆς τέχνης ὀρχουμένου τὰ ἐναντία· καὶ αὐτοῦ τὸ μέν τι μέρος ἀγαθόν, τὸ δὲ κακὸν φήσομεν, καὶ οὕτω καλῶς ἔχειν. Καίτοι οὐδὲ κακοὶ ἔτι. Ἢ τὸ μὲν κακοὺς εἶναι οὐκ ἀναιρεῖται, ἀλλ᾽ ἢ μόνον ὅτι μὴ παρ᾽ αὐτῶν τοιοῦτοι. Ἀλλ᾽ ἴσως συγγνώμη τοῖς κακοῖς· εἰ μὴ καὶ τὸ τῆς συγγνώμης καὶ μὴ ὁ λόγος ποιεῖ· ποιεῖ δὲ ὁ λόγος μηδὲ συγγνώμονας ἐπὶ τοῖς τοιούτοις εἶναι. Ἀλλ᾽ εἰ τὸ μὲν μέρος αὐτοῦ ἀγαθὸς ἀνήρ, τὸ δὲ ἄλλο πονηρός, καὶ πλείω μέρη ὁ πονηρός, ὥσπερ ἐν δράμασι τὰ μὲν τάττει αὐτοῖς ὁ ποιητής, τοῖς δὲ χρῆται οὗσιν ἤδη· οὐ γὰρ αὐτὸς πρωταγωνιστὴν οὐδὲ δεύτερον οὐδὲ τρίτον ποιεῖ, ἀλλὰ διδοὺς ἑκάστῳ τοὺς προσήκοντας λόγους ἤδη ἀπέδωκεν ἑκάστῳ εἰς ὃ τετάχθαι δέον· οὕτω τοι καὶ ἔστι τόπος ἑκάστῳ ὁ μὲν τῷ ἀγαθῷ, ὁ δὲ τῷ κακῷ πρέπων. Ἑκάτερος οὖν κατὰ φύσιν καὶ κατὰ λόγον εἰς ἑκάτερον καὶ τὸν πρέποντα χωρεῖ τὸν τόπον ἔχων, ὃν εἵλετο. Εἶτα φθέγγεται καὶ ποιεῖ ὁ μὲν ἀσεβεῖς λόγους καὶ ἔργα [ποιῶν], ὁ δὲ τὰ ἐναντία· ἦσαν γὰρ καὶ πρὸ τοῦ δράματος τοιοῦτοι οἱ ὑποκριταὶ διδόντες ἑαυτοὺς τῷ δράματι. Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀνθρωπίνοις δράμασιν ὁ μὲν ποιητὴς ἔδωκε τοὺς λόγους, οἱ δὲ ἔχουσι παρ᾽ αὐτῶν καὶ ἐξ αὐτῶν τό τε καλῶς καὶ τὸ κακῶς ἕκαστος — ἔστι γὰρ καὶ ἔργον αὐτοῖς μετὰ τὰς ῥήσεις τοῦ ποιητοῦ· ἐν δὲ τῷ ἀληθεστέρῳ ποιήματι, ὅ τι μιμοῦνται

11 ἔχειν Kirchhoff : ἔχει codd. || 13 μὴ omis. AB || 16 εἰ omis. Ciz || 17 ἄλλο πονηρός : ἄλλος (omisso πονηρός) Ciz || 22 τόπος F sup. lin. Vat. in marg. Ficin : λόγος || 26 ποιῶν del. Müller.

talent poétique, l'âme est l'acteur ; elle reçoit son rôle du poète de l'univers ; comme nos acteurs reçoivent leurs masques et leurs costumes, tunique jaune ou haillons, l'âme reçoit son lot, et sans le moindre hasard ; car il lui échoit selon les règles de la raison ; l'âme s'adapte à ce sort et accorde son jeu à l'ordre du drame et de la raison de l'univers. Ensuite elle chante sa partie, c'est-à-dire elle agit et produit selon son caractère propre. La beauté ou la laideur de la voix et des attitudes viennent de l'acteur même ; parfois son jeu ajoute un ornement au poème, parfois il y mêle sa voix fausse ; ce défaut ne change rien à la qualité du drame, c'est l'acteur qui a mal joué ; aussi l'auteur du drame le renvoie en le jugeant indigne comme il le mérite ; c'est agir en bon juge. Quant au bon acteur, il l'élève en dignité, et lui réserve de plus beaux drames, s'il y en a, tandis qu'il fait jouer à l'autre les pièces les plus médiocres. De même l'âme qui est entrée dans le poème de l'univers et qui y fait sa partie comme le personnage d'un drame, a apporté avec elle ses qualités ou ses défauts ; à son entrée, elle est mise à son rang ; mais si elle reçoit tout le reste, elle est pourtant elle-même et ses actes sont les siens ; c'est pourquoi elle est punie ou récompensée [1]. Il y a plus : ces acteurs jouent sur un théâtre plus grand que nos scènes ; comme le poète de l'univers leur donne plus d'indépendance qu'à nos acteurs et comme ils ont le pouvoir d'aller en des régions très diverses, c'est eux-mêmes qui séparent l'honneur de l'infamie ; d'eux-mêmes, ils vont au-devant des récompenses ou des châtiments, chacun dans la région qui convient à ses mœurs ; ainsi ils sont en accord avec la raison de l'univers ; chacun est adapté, selon la justice, à la région qui le recevra, de

1. Pour tout ce chapitre, outre les passages de la diatribe de Télès auxquels il est renvoyé dans la *Notice*, il faut lire la pensée bien connue du *Manuel* d'Épictète (ch. 17) : « Souviens-toi que tu es l'acteur d'un drame tel que le veut le maître : court s'il le veut court, long s'il le veut long ; qu'il veuille que tu fasses le rôle d'un mendiant, d'un boiteux, d'un souverain ou d'un particulier, montre des dispositions à bien jouer ton rôle ; il t'appartient de bien faire le personnage qui t'a été confié ; mais c'est à un autre de le choisir. » L'image revient d'ailleurs plusieurs fois dans les *Entretiens* (IV, 7, 13 ; I 29, 41). Comparer la règle de conduite que donne Sénèque (*des Bienfaits*, II, 16, 2) : « hanc personam induisti ; agenda est. »

κατὰ μέρος ἄνθρωποι ποιητικὴν ἔχοντες φύσιν, ψυχὴ μὲν ὑποκρίνεται, ἃ δ' ὑποκρίνεται λαβοῦσα παρὰ τοῦ ποιητοῦ, ὥσπερ οἱ τῇδε ὑποκριταὶ τὰ προσωπεῖα, τὴν ἐσθῆτα, τοὺς κροκωτοὺς καὶ τὰ ῥάκη, οὕτω καὶ ψυχὴ αὐτὴ τὰς τύχας οὐ λαβοῦσα εἰκῇ· κατὰ λόγον δὲ καὶ αὗται· καὶ ἐναρμοσαμένη ταύτας σύμφωνος γίνεται καὶ συνέταξεν ἑαυτὴν τῷ δράματι καὶ τῷ λόγῳ παντί· εἶτα οἷον φθέγγεται τὰς πράξεις καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἂν ψυχὴ κατὰ τρόπον τὸν ἑαυτῆς ποιήσειεν, ὥσπερ τινὰ ᾠδήν. Καὶ ὡς ὁ φθόγγος καὶ τὸ σχῆμα παρ' αὐτοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν καὶ ἢ κόσμον προσέθηκεν, ὡς δόξειεν ἄν, εἰς τὸ ποίημα ἢ προσθεὶς τὴν αὐτοῦ τῆς φωνῆς κάκην οὐκ ἐποίησε μὲν τὸ δρᾶμα ἕτερον ἢ οἷον ἦν, αὐτὸς δὲ ἀσχήμων ἐφάνη, ὁ δὲ ποιητὴς τοῦ δράματος ἀπέπεμψε κατ' ἀξίαν ἀτιμάσας καὶ τοῦτο ἔργον ποιῶν ἀγαθοῦ κριτοῦ, τὸν δὲ ἤγαγεν εἰς μείζους τιμὰς καί, εἰ ἔχοι, ἐπὶ τὰ καλλίω δράματα, τὸν δὲ ἕτερον, εἴ που εἶχε χείρονα, τοῦτον τὸν τρόπον εἰσελθοῦσα εἰς τόδε τὸ πᾶν ποίημα καὶ μέρος ἑαυτὴν ποιησαμένη τοῦ δράματος εἰς ὑπόκρισιν τὸ εὖ ἢ τὸ κακῶς εἰσενεγκαμένη παρ' αὐτῆς καὶ ἐν τῇ εἰσόδῳ συνταχθεῖσα καὶ τὰ ἄλλα πάντα χωρὶς ἑαυτῆς καὶ τῶν ἔργων αὐτῆς λαβοῦσα δίκας τε καὶ τιμὰς αὖ ἔχει. Πρόσεστι δέ τι τοῖς ὑποκριταῖς ἅτε ἐν μείζονι τόπῳ ἢ κατὰ σκηνῆς μέτρον ὑποκρινομένοις, καὶ τοῦ ποιητοῦ παντὸς τούτου ποιοῦντος κυρίους καὶ δυνάμεως οὔσης μείζονος ἐπὶ πολλὰ ἰέναι εἴδη τόπων τιμὰς καὶ ἀτιμίας ὁρίζουσι [καὶ] τῷ συνεπιλαμβάνειν καὶ αὐτοὺς ταῖς τιμαῖς καὶ ἀτιμίαις ἁρμόζοντος ἑκάστου τόπου τοῖς ἤθεσιν, ὡς συμφωνεῖν τῷ τοῦ παντὸς λόγῳ ἐναρμοζομένου κατὰ δίκην

40 ψυχὴ omis. Ciz || 41 ὡς : deest in E εἰ Darm. Vat. || 44 κάκην EF : κακήν || 48 εἴ που : ὅπου Ciz Vat. || 54 τι : τις E Ciz Vind. || 56 παντὸς : τοῦ παντὸς Vind. || τούτου A sup. lin. : τοῦτο E τούτους cet. codd. αὐτοὺς fortasse || 57 τόπων F in marg. A in marg. Vat. in marg. : τρόπων ABE Darm. || 58 καὶ del. Müller || τῷ FA ex corr. : τὸ BCE.

même que les cordes d'une lyre sont mises chacune à une place particulière selon la nature du son qu'elles sont capables de produire. Dans l'univers régneront la convenance et la beauté, tant que chaque être sera placé où il doit être ; s'il rend un mauvais son, qu'il aille dans l'obscurité du Tartare ; là, la discordance a sa beauté. Cet univers est beau parce que chaque être n'est pas une pierre inerte, mais apporte sa voix pour concourir à son unité harmonieuse ; sa voix, c'est sa vie qui peut être courte, médiocre et imparfaite ; mais la flûte de Pan ne rend pas un son unique ; elle donne aussi des sons légers et faibles qui concourent pourtant à l'harmonie de l'ensemble ; car l'harmonie se partage en parties inégales, et les sons qui y concourent sont dissemblables ; mais le son parfait est le son unique qui est fait de tous les autres. Ainsi la raison universelle est une ; mais elle n'est point partagée en portions égales ; c'est pourquoi l'univers contient des régions différentes, de bonnes et de mauvaises ; l'inégalité des âmes correspond à celle des régions ; il en résulte que les régions de l'univers sont aussi dissemblables que les âmes, et que des âmes dissemblables occupent aussi des lieux différents. De même que dans la flûte de Pan ou en d'autres instruments, il y a des tuyaux de longueur différente, les âmes sont placées chacune en un endroit différent ; et chacune, à sa place, rend le son qui s'accorde avec sa position propre et avec l'ensemble des autres. La méchanceté des âmes a sa place dans la beauté de l'univers ; ce qui, pour elles, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature [1] ; le son est plus faible, mais il ne diminue pas la beauté de l'univers, pas plus, s'il faut employer une autre image, que le bourreau, qui est un mal, n'altère une ville bien administrée : il faut un bourreau dans une ville ; il est bon qu'il y soit ; il y est à sa place [2].

18 Il y a des âmes bonnes et des âmes mauvaises ; si

1. C'est, jusque dans l'expression même, l'idée stoïcienne, telle qu'on la rencontre chez Chrysippe (*in* Plutarque, *Des contradict. des Stoïc.*, 34) ; la maladie contraire à notre nature particulière est conforme à la nature universelle : tout y est conforme, le vice comme la vertu.

2. Passage traduit par saint Augustin, *de ordine*, II, 4 (note de la traduction Bouillet).

ἑκάστου τοῖς μέρεσι τοῖς δεξομένοις, ὥσπερ χορδῆς ἑκάστης εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ προσήκοντα τόπον ταττομένης κατὰ λόγον τὸν τοῦ φθέγγεσθαι, ὁποῖόν ἐστιν αὐτῇ τὸ τῆς δυνάμεως εἰς τοῦτο. Καὶ γὰρ ἐν τῷ ὅλῳ τὸ πρέπον καὶ τὸ καλόν, εἰ ἕκαστος οὗ δεῖ τετάξεται φθεγγόμενος κακὰ ἐν τῷ σκότῳ καὶ τῷ ταρτάρῳ· ἐνταῦθα γὰρ καλὸν τὸ οὕτω φθέγγεσθαι· καὶ τὸ ὅλον τοῦτο καλὸν οὐκ, εἰ λίθος εἴη ἕκαστος, ἀλλ᾽ εἰ τὸν φθόγγον τὸν αὑτοῦ εἰσφερόμενος συντελοῖ εἰς μίαν ἁρμονίαν ζωὴν καὶ αὐτὸς φωνῶν, ἐλάττω δὲ καὶ χείρω καὶ ἀτελεστέραν· ὥσπερ οὐδὲ ἐν σύριγγι φωνὴ μία, ἀλλὰ καὶ ἐλάττων τις οὖσα καὶ ἀμυδρὰ πρὸς ἁρμονίαν τῆς πάσης σύριγγος συντελεῖ, ὅτι μεμέρισται ἡ ἁρμονία εἰς οὐκ ἴσα μέρη καὶ ἄνισοι μὲν οἱ φθόγγοι πάντες, ὁ δὲ τέλειος εἷς ἐκ πάντων. Καὶ δὴ καὶ ὁ λόγος ὁ πᾶς εἷς, μεμέρισται δὲ οὐκ εἰς ἴσα· ὅθεν καὶ τοῦ παντὸς διάφοροι τόποι, βελτίους καὶ χείρους, καὶ ψυχαὶ οὐκ ἴσαι ἐναρμόττουσιν οὕτω τοῖς οὐκ ἴσοις καὶ οὕτω καὶ ἐνταῦθα συμβαίνει καὶ τοὺς τόπους ἀνομοίους καὶ τὰς ψυχὰς οὐ τὰς αὐτάς, ἀλλ᾽ ἀνίσους οὔσας καὶ ἀνομοίους τοὺς τρόπους ἐχούσας, οἷον κατὰ σύριγγος ἤ τινος ἄλλου ὀργάνου ἀνομοιότητας, ἐν τόποις τε πρὸς ἀλλήλας διαφέρουσιν εἶναι ⟨καὶ⟩ καθ᾽ ἕκαστον τόπον τὰ αὐτῶν συμφώνως καὶ τοῖς τόποις καὶ τῷ ὅλῳ φθεγγομένας. Καὶ τὸ κακῶς αὐταις ἐν καλῷ κατὰ τὸ πᾶν κείσεται καὶ τὸ παρὰ φύσιν τῷ παντὶ κατὰ φύσιν καὶ οὐδὲν ἧττον φθόγγος ἐλάττων. Ἀλλ᾽ οὐ χεῖρον πεποίηκε τὸ ὅλον οὕτω φθεγγομένη, ὥσπερ οὐδὲ ὁ δήμιος πονηρὸς ὢν χείρω πεποίηκε τὴν εὐνομουμένην πόλιν, εἰ δεῖ καὶ ἄλλῃ χρῆσθαι εἰκόνι. Δεῖ γὰρ καὶ τούτου ἐν πόλει, [δεῖ δὲ καὶ ἀνθρώπου τοιούτου πολλάκις,] καὶ καλῶς καὶ οὗτος κεῖται.

18 Χείρους δὲ καὶ βελτίους ψυχαὶ αἱ μὲν καὶ δι᾽ ἄλλας

75 οὐκ εἰς : εἰς οὐκ Vind. || 81 ἀλλήλας FA ex corr. Darm. : ἄλληλα || καὶ FA supra lin. Kirchhoff || 83 τὸ πᾶν : τὸ deest in Vat. || 88 γὰρ καὶ : καὶ deest in Darm. || δεῖ δὲ — πολλάκις del. Müller.

certaines le deviennent pour des motifs différents, d'autres, dès le début, ne sont pas toutes égales. Cette inégalité est en rapport avec la nature de la raison dont elles sont les parties ; ces parties sont inégales, puisque les âmes se sont séparées. Songeons aussi qu'il y a des âmes de second et de troisième rang, et qu'une âme n'agit pas toujours par les mêmes parties. Mais reprenons (car le sujet demande un long développement pour être éclairci), et disons : il ne faut pas laisser entrer d'acteurs pour réciter un autre texte que celui du poète ; sous prétexte que son drame est incomplet, ils suppléent à ce qui manque, comme si le poète avait laissé des lacunes et comme s'il y avait des acteurs (qui ne sont pas des vrais acteurs, mais qui prennent le rôle de poète) pour savoir d'avance ce qu'ils ont à dire et relier le début du drame à sa suite. Car, dans l'univers, les conséquences et les suites des mauvaises actions sont la raison même ou sont conformes à la raison. Ainsi d'un adultère, naissent des enfants naturels qui peuvent devenir des hommes distingués ; des prisonniers de guerre déportés peuvent créer une cité bien plus florissante que celles qui ont été saccagées par des hommes pervers.

Il est donc absurde de faire paraître les âmes sur la scène de l'univers, en leur attribuant l'initiative du bien et du mal ; c'est priver la raison de faire le bien, pour lui enlever la responsabilité du mal. Qui empêche, au contraire, que le bien et le mal soient dans l'univers des parties de la raison universelle, comme, sur la scène, les rôles des acteurs sont des parties du drame ? Et chacun des acteurs, dans l'univers, tient d'autant plus son rôle de la raison, que le drame y est plus complet et que tout y dépend de la raison. Mais pourquoi produire le mal ? Les âmes, même les plus divines, ne sont rien de plus dans l'univers que des parties de la raison. C'est que les raisons partielles sont toutes des âmes ; et pourquoi les unes seraient-elles des âmes, et les autres seulement des raisons, puisque toute la raison est une âme ?

αἰτίας, αἱ δὲ οἷον ἐξ ἀρχῆς οὐ πᾶσαι ἴσαι· ἀνὰ λόγον γὰρ καὶ αὗται τῷ λόγῳ μέρη οὐκ ἴσα, ἐπείπερ διέστησαν. Χρὴ δὲ ἐνθυμεῖσθαι καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ τρίτα καὶ τὸ μὴ τοῖς αὐτοῖς ἐνεργεῖν ἀεὶ μέρεσι ψυχήν. Ἀλλὰ πάλιν αὖ καὶ ὧδε λεκτέον· πολλὰ γὰρ ἐπιποθεῖ εἰς σαφήνειαν ὁ λόγος. Μὴ γὰρ οὐδὲν δεῖ ἐπεισάγειν τοιούτους ὑποκριτάς, οἳ ἄλλο τι φθέγξονται ἢ τὰ τοῦ ποιητοῦ, ὥσπερ ἀτελοῦς παρ' αὐτοῦ τοῦ δράματος ὄντος αὐτοὶ ἀποπληροῦντες τὸ ἐλλεῖπον καὶ τοῦ ποιήσαντος διὰ μέσου κενοὺς ποιήσαντος τόπους, ὡς τῶν ὑποκριτῶν οὐχ ὑποκριτῶν ἐσομένων, ἀλλὰ μέρους τοῦ ποιητοῦ, καὶ προειδότος ἃ φθέγξονται, ἵν' οὕτω τὰ λοιπὰ συνείρειν καὶ τὰ ἑφεξῆς οἷός τε ᾖ. Καὶ γὰρ τὰ ἑφεξῆς ἐν τῷ παντὶ καὶ ἑπόμενα τοῖς κακοῖς τῶν ἔργων [οἱ] λόγοι καὶ κατὰ λόγον· οἷον ἐκ μοιχείας καὶ αἰχμαλώτου ἀγωγῆς παῖδες κατὰ φύσιν καὶ βελτίους ἄνδρες, εἰ τύχοι, καὶ πόλεις ἄλλαι ἀμείνους τῶν πεπορθημένων ὑπὸ ἀνδρῶν πονηρῶν. Εἰ οὖν ἄτοπος ἡ εἰσαγωγὴ τῶν ψυχῶν, αἳ δὴ τὰ πονηρά, αἱ δὲ τὰ χρηστὰ ἐργάσονται — ἀποστερήσομεν γὰρ τὸν λόγον καὶ τῶν χρηστῶν ἀφαιροῦντες αὐτοῦ τὰ πονηρά — τί κωλύει καὶ τὰ τῶν ὑποκριτῶν ἔργα μέρη ποιεῖν, ὥσπερ τοῦ δράματος ἐκεῖ, οὕτω καὶ τοῦ ἐν τῷ παντὶ λόγου, καὶ ἐνταῦθα καὶ τὸ καλῶς καὶ τὸ ἐναντίον, ὥστε εἰς ἕκαστον τῶν ὑποκριτῶν οὕτω παρ' αὐτοῦ τοῦ λόγου, ὅσῳ τελειότερον τοῦτο τὸ δρᾶμα καὶ πάντα παρ' αὐτοῦ. Ἀλλὰ τὸ κακὸν ποιῆσαι ἵνα τί; Καὶ αἱ ψυχαὶ δὲ οὐδὲν ἔτι ἐν τῷ παντὶ αἱ θειότεραι, ἀλλὰ μέρη λόγου πᾶσαι· καὶ ἢ οἱ λόγοι πάντες ψυχαί, ἢ διὰ τί οἱ μὲν ψυχαί, οἱ δὲ λόγοι μόνον ⟨τοῦ⟩ παντὸς ψυχῆς τινος ὄντος;

7 οὐδεν : οὐδέ Ciz || 8 φθέγξονται FA ex corr. Darm. : φθέγγονται || 11 τόπους F Vat. in marg. : τοὺς τόπους E τοὺς τρόπους || 12 μέρους Creuzer : μέρος. || 13 συνείρειν FA ex corr. Vat. in marg. : συνείρων || 15 οἱ del. Kirchhoff || 19 αἳ δὴ Kirchhoff : αἱ δὲ ABEF Vat. αἱ μὲν C Vat. in marg. || 29 τοῦ παντὸς Volkmann : παντὸς codd. λόγου ante παντὸς F sup. lin.

III [48]

DE LA PROVIDENCE

LIVRE DEUXIÈME

1 Que penser de ces questions ? — C'est que la raison universelle contient tout, les maux comme les biens, et que les maux eux-mêmes sont des parties de cette raison. Non pas que la raison les produise : mais elle les a avec elle. Les raisons sont l'acte d'une âme, qui est l'âme universelle; les parties de ces raisons sont l'acte des parties de cette âme; et comme cette âme, toute une qu'elle est, a des parties, les raisons ont aussi des parties, si bien que les ouvrages de ces raisons, qui sont leurs productions dernières, en ont également. Mais comme les âmes sont en harmonie les unes avec les autres, leurs œuvres le sont également ; cette harmonie consiste en ce qu'elles forment une unité, fussent-elles contraires les unes aux autres. Tout part d'une unité, et tout s'y ramène par une nécessité naturelle : aussi des choses différentes et même contraires sont pourtant entraînées à former un ordre unique, si elles dérivent d'une unité. Il en est ainsi en chaque espèce animale ; des chevaux ont beau se battre, se mordre et lutter jusqu'à la fureur, ils forment, comme les autres animaux pris espèce par espèce, une seule espèce. Il en est de même des hommes. Il faut rattacher à leur tour toutes ces espèces à un genre unique, celui des animaux, puis distinguer par espèces les êtres qui ne sont pas des animaux, et remonter à un genre unique, celui de non-animal, puis de ces deux genres pris ensemble remonter à l'être, et enfin à ce qui produit l'être. Après avoir tout lié dans ce principe, on descend par un mouvement inverse de division ; on voit l'un se fragmenter, parce qu'il s'étend à

III [48]

ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1 Τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων ; Ἆρ' ἡ καὶ τὰ πονηρὰ καὶ τὰ χρηστὰ λόγος περιείληφεν ὁ πᾶς, οὗ μέρη καὶ ταῦτα· οὐ γὰρ ὁ πᾶς λόγος γεννᾷ ταῦτα, ἀλλ' ὁ πᾶς ἐστι μετὰ τούτων. Ψυχῆς γάρ τινος πάσης ἐνέργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ μερῶν τὰ μέρη· μιᾶς δὲ διάφορα ἐχούσης μέρη ἀνὰ λόγον καὶ οἱ λόγοι, ὥστε καὶ τὰ ἔργα ἔσχατα ὄντα γεννήματα. Σύμφωνοι δὲ αἵ τε ψυχαὶ πρὸς ἀλλήλας τά τε ἔργα· σύμφωνα δὲ οὕτως, ὡς ἓν ἐξ αὐτῶν, καὶ εἰ ἐξ ἐναντίων. Ἐκ γὰρ ἑνός τινος ὁρμηθέντα πάντα εἰς ἓν συνέρχεται φύσεως ἀνάγκῃ, ὥστε καὶ διάφορα ἐκφύντα καὶ ἐναντία γενόμενα τῷ ἐξ ἑνὸς εἶναι συνέλκεται ὅμως εἰς σύνταξιν μίαν. Ὥσπερ γὰρ καὶ ἐφ' ἑκάστων ζῴων· ⟨οἷον⟩ ἓν ἵππων γένος, κἂν μάχωνται κἂν δάκνωσιν ἀλλήλους κἂν φιλονεικῶσι κἂν ζήλῳ θυμῶνται, καὶ τὰ ἄλλα καθ' ἓν γένη ὡσαύτως· καὶ δὴ οὕτω καὶ ἀνθρώπους θετέον. Συναπτέον τοίνυν αὖ πάλιν πάντα τὰ εἴδη ταῦτα εἰς ἓν τὸ ζῷον γένος· εἶτα καὶ τὰ μὴ ζῷα κατ' εἴδη αὖ· εἶτα εἰς ἓν τὸ μὴ ζῷον· εἶτα ὁμοῦ, εἰ βούλει, εἰς τὸ εἶναι· εἶτα εἰς τὸ παρέχον τὸ εἶναι. Καὶ πάλιν ἐπὶ τούτῳ ἐκδήσας κατάβαινε διαιρῶν καὶ σκιδνάμενον τὸ ἓν ὁρῶν τῷ ἐπὶ πάντα φθάνειν

1 2 ὁ abest in Marc C || 11 γενόμενα : γεννώμενα Vat. || 12 οἷον ins. Volkmann || ἓν ἵππων γένος Volkmann : ἑνὶ ἵππων γένει codd. || 16 ζῷον : ζῴων edit. e Ficino.

toutes choses et parce qu'il contient tout à la fois en un ordre unique ; l'un, ayant achevé de se diviser, est un animal multiple ; chacune des parties qu'il contient agit selon sa propre nature, bien qu'elle reste dans l'univers ; par exemple le feu brûle, le cheval accomplit ses fonctions de cheval ; les hommes ont leur office propre, chacun selon sa nature, et leurs actes sont aussi différents qu'eux-mêmes. Cette vie conforme à leur nature et à leurs fonctions a pour conséquence le bien ou le mal.

2 Les circonstances ne sont pas les maîtresses de notre bonheur ; elles sont les conséquences des événements précédents, et elles arrivent parce qu'elles sont dans la trame des effets et des causes. Le maître de l'univers tisse cette trame, avec le concours des êtres dont la nature est de se porter vers le bien ou vers le mal ; ainsi dans une armée, le général commande, et les soldats conspirent avec lui en se rangeant. L'univers est organisé avec la prévoyance d'un général ; le général se rend compte de ce qu'il y a à faire et à subir ; il prévoit aussi le nécessaire, vivres et boisson, armes et machines, ainsi que tous les résultats de la combinaison de ces divers moyens d'action, de manière que chacun de ces résultats se produise à l'endroit qui convient ; ainsi tout dérive de l'habileté industrieuse du général. Pourtant tout ce que feront ses ennemis se fait en dehors de lui, et il ne peut commander aussi à leur armée. Mais, dans l'univers où il y a un chef suprême à qui tout est subordonné, qu'y aurait-il qui ne rentrât pas dans son plan et dans ses combinaisons[1] ?

3 Pourtant je suis maître de choisir tel ou tel parti. — Mais ton choix se trouve dans l'ordre universel, tu n'es pas un hors-d'œuvre introduit après coup dans l'univers ; tel que tu es, tu y fais nombre. — Mais d'où vient que je suis tel ? — Il y a, sur ce point, deux questions à résoudre : faut-il rapporter la cause du caractère particulier de chacun de nous à l'être qui nous a produits[2], s'il y en a un, ou à

1. L'image est issue d'Aristote, *Metaphysique* Λ, ch. 10, 1075 a 13, sur l'ordre de l'univers comparé à celui d'une armée.

2. La question, posée sous cette forme, revient à Platon, *Lois*, X, 904 b ; cf. l'emploi du mot ποῖον désignant le caractère.

καὶ δμοῦ περιλαμβάνειν ἐν συντάξει μιᾷ, ὡς διακεκριμένον ἓν εἶναι ζῷον πολὺ ἑκάστου πράττοντος τῶν ἐν αὐτῷ τὸ κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτοῦ ἐν αὐτῷ τῷ ὅλῳ ὅμως ὄντος, οἷον πυρὸς μὲν καίοντος, ἵππου ⟨δὲ⟩ τὰ ἵππου ἔργα· ἄνθρωποι δὲ τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ᾗ πεφύκασι καὶ διάφορα οἱ διάφοροι. Καὶ ἔπεται κατὰ τὰς φύσεις καὶ τὰ ἔργα καὶ τῷ ζῆν τό εὖ καὶ τὸ κακῶς.

2 Αἱ δὲ συντυχίαι οὐ κύριαι τοῦ εὖ, ἀκολουθοῦσι δὲ καὶ αὗται συμφώνως τοῖς πρὸ αὐτῶν καὶ ἴασιν ἀκολουθίᾳ ἐμπλακεῖσαι. Συμπλέκει δὲ πάντα τὸ ἡγούμενον συμφερομένων τῶν ἐφ' ἑκάτερα κατὰ φύσιν, οἷον ἐν στρατηγίαις ἡγουμένου μὲν τοῦ στρατηγοῦ, συμπνεόντων δὲ τῶν συντεταγμένων. Ἐτάχθη δὲ τὸ πᾶν προνοίᾳ στρατηγικῇ δρώσῃ καὶ τὰς πράξεις καὶ τὰ πάθη καὶ ἃ δεῖ παρεῖναι, σιτία καὶ ποτὰ καὶ δὴ καὶ ὅπλα πάντα καὶ μηχανήματα, καὶ ὅσα ἐξ αὐτῶν συμπλεκομένων προεώραται, ἵνα τὸ ἐκ τούτων συμβαῖνον ἔχῃ χώραν τοῦ τεθῆναι εὖ, καὶ ἐλήλυθε πάντα τρόπον τινὰ εὐμήχανον παρὰ τοῦ στρατηγοῦ, καίτοι ἔξωθεν ἦν ὅσα ἔμελλον δράσειν οἱ ἐναντίοι οὐδὲ οἷόν τε ἦν κἀκείνου ἄρχειν τοῦ στρατοπέδου. Εἰ δὲ δὴ ὁ μέγας ἡγεμὼν εἴη, ὑφ' ᾧ πάντα, τί ἂν ἀσύντακτον, τί δὲ οὐκ ἂν συνηρμοσμένον εἴη;

3 Καὶ γὰρ εἰ ἐγὼ κύριος τοῦ τάδε ἑλέσθαι ἢ τάδε, ἀλλὰ αἱρέσει συντέτακται, ὅτι μὴ ἐπεισόδιον τὸ σὸν τῷ παντί, ἀλλ' ἠρίθμησαι ὁ τοιόσδε. Ἀλλὰ πόθεν ὁ τοιόσδε; Ἔστι δὲ

21 ἐν συντάξει: συντάξει BC Ciz Vat. (qui in marg. ἓν habet) ἐν τάξει A (συν superscriptum) EF || διακεκριμένον: διακεκριμένου A || 22 τῶν ἐν αὐτῷ Creuzer e Ficino: τὴν ἐν αὐτῳ (ἑαυτῷ A sup. lin.) || 26 τῷ ζῆν: τὸ ζῆν AE Vat.

2 2 ἀκολουθία Kirchhoff: ἀκολουθίαι || 3 ἐμπλακεῖσαι: καὶ ἐμπλακεῖσαι Ciz ἐμπλεκεῖσαι F || 5 συμπνεόντων: συμπονούντων dubit. Volkmann συμπλεόντων Ciz || 12 οὐδὲ Kirchhoff: εἰ δὲ codd.

3 3 δὲ: δὴ ABFE Vat. Ciz.

nous-mêmes qui sommes produits? Ou plutôt d'une manière générale il ne faut accuser personne, pas plus qu'on n'accuse personne de n'avoir pas donné la sensation aux plantes, ni la raison humaine aux bêtes ; autant vaut demander pourquoi les hommes ne sont pas des dieux. Pourquoi, dans ces derniers cas, n'est-il pas raisonnable d'accuser les êtres eux-mêmes ou leur auteur, et pourquoi serait-il raisonnable, dès qu'il s'agit de l'homme, de se plaindre qu'il n'est pas mieux qu'il n'est? Est-ce parce qu'il aurait pu être mieux? Mais, ou ce bien additionnel dépendait de lui, et alors il est responsable de ne pas se l'être donné, ou il ne dépendait pas de lui, mais de son auteur qui aurait dû le lui adjoindre ; mais il est aussi absurde d'exiger pour l'homme plus qu'il ne lui a été donné que d'avoir pareille exigence pour les bêtes ou pour les plantes. Il ne faut pas demander si un être est inférieur à un autre, mais si, tel qu'il est, il est complet par lui-même ; il ne faut pas que tous les êtres soient égaux. — Cette inégalité résulte-t-elle de la volonté de celui qui a proportionné toutes choses? — Nullement ; il est conforme à la nature que les choses soient ainsi. La raison de l'univers suit de l'âme universelle, et cette âme suit de l'intelligence; or l'intelligence n'est pas un seul être ; elle est tous les êtres, et par conséquent plusieurs êtres; s'il y a plusieurs êtres, ils ne sont pas les mêmes, et il doit y avoir des êtres de premier rang, de second rang et ainsi de suite selon leur dignité. De plus les êtres vivants engendrés ne sont pas simplement des âmes, mais des diminutifs des âmes, dont les traits s'effacent en quelque sorte, à mesure qu'elles procèdent. La raison spermatique de l'être vivant, en effet, bien qu'elle soit douée d'une âme, est une âme différente de celle dont elle procède ; l'ensemble de ces raisons s'amoindrit, à mesure qu'elles tendent vers la matière, et leur produit est de moins en moins parfait. Considérez à quelle distance ce produit est de son principe ; et pourtant, c'est une merveille! Donc, si le produit est imparfait, il ne s'ensuit pas que son auteur est aussi imparfait ; il est bien supérieur à tout ce qu'il produit ; ne l'accusons donc pas, et admirons plutôt les dons qu'il a faits aux êtres qui viennent après lui, et les traces de lui-même qu'il y a laissées. Et s'il leur a donné plus qu'ils ne peuvent posséder, soyons encore plus satisfaits. Ainsi la responsabilité semble bien retomber

δύο, ἃ ὁ λόγος ζητεῖ, τὸ μέν, εἰ ἐπὶ τὸν ποιήσαντα, εἴ τις ἐστίν, ἀνενεγκεῖν δεῖ τοῦ ποιοῦ τοῦ ἐν τοῖς ἤθεσιν ἑκάστου τὴν αἰτίαν ἢ ἐπὶ τό γενόμενον αὐτό· ἢ ὅλως οὐκ αἰτιατέον, ὥσπερ οὐδὲ ἐπὶ φυτῶν γενέσεως, ὅτι μὴ αἰσθάνεται, ἢ ἐπὶ ζῴων τῶν ἄλλων, ὅτι μὴ ὡς ἄνθρωποι ἔχουσι· ταὐτὸν γὰρ τοῦτο τῷ διὰ τί ἄνθρωποι οὐχ ὅπερ θεοί· διὰ τί γὰρ ἐνταῦθα οὔτε αὐτὰ οὔτε τὸν ποιήσαντα εὐλόγως αἰτιώμεθα, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπων, ὅτι μὴ κρεῖττον ἢ τοῦτο; Εἰ μὲν γάρ, ὅτι ἐδύνατο τοῦτο κάλλιον εἶναι, εἰ μὲν παρ' αὐτοῦ προστιθέντος τι εἰς τὸ κρεῖττον, αὐτὸς αἴτιος ἑαυτῷ ὁ μὴ ποιήσας· εἰ δὲ μὴ παρ' αὐτοῦ, ἀλλ' ἔδει ἔξωθεν προσεῖναι παρὰ τοῦ γεννητοῦ, ἄτοπος ὁ τὸ πλέον ἀπαιτῶν τοῦ δοθέντος, ὥσπερ εἰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἀπαιτοῖ καὶ τῶν φυτῶν. Δεῖ γὰρ οὐ ζητεῖν, εἰ ἔλαττον ἄλλου, ἀλλ' εἰ ὡς αὐτὸ αὐτάρκως· οὐ γὰρ πάντα ἴσα ἔδει. Ἆρ' οὖν μετρήσαντος αὐτοῦ προαιρέσει τοῦ μὴ δεῖν πάντα ἴσα; Οὐδαμῶς· ἀλλ' οὕτω κατὰ φύσιν εἶχε γενέσθαι. Ἀκόλουθος γὰρ οὗτος ὁ λόγος ψυχῇ ἄλλῃ, ἀκόλουθος δὲ ψυχὴ αὕτη νῷ, νοῦς δὲ οὐ τούτων τι ἕν, ἀλλὰ πάντα· τὰ δὲ πάντα πολλά· πολλὰ δὲ ὄντα καὶ οὐ ταὐτὰ τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ δεύτερα, τὰ δὲ ἐφεξῆς καὶ τῇ ἀξίᾳ ἔμελλεν εἶναι. Καὶ τοίνυν καὶ τὰ γενόμενα ζῷα οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ψυχῶν ἐλαττώσεις, οἷον ἐξιτήλων ἤδη προιόντων. Ὁ γὰρ τοῦ ζῴου λόγος, κἂν ἔμψυχος ᾖ, ἑτέρα ψυχή, οὐκ ἐκείνη, ἀφ' ἧς ὁ λόγος, καὶ ὁ σύμπας οὗτος ἐλάττων δὴ γίνεται σπεύδων εἰς ὕλην καὶ τὸ γενόμενον ἐξ αὐτοῦ ἐνδεέστερον. Σκόπει δὴ ὅσον ἀφέστηκε τὸ γενόμενον καὶ ὅμως ἐστὶ θαῦμα. Οὐ τοίνυν, εἰ τοιοῦτον τὸ γενόμενον, καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ τοιοῦτον· ἔστι γὰρ παντὸς κρεῖττον τοῦ γενομένου καὶ ἔξω αἰτίας καὶ μᾶλλον θαυμάσαι, ὅτι ἔδωκέ τι μεθ'

6 αὐτό· ἢ sic interpunxi || 9 τοῦτο τῷ Kirchhoff : τούτῳ codd. || 26 ἐξιτήλων Kirchhoff : ἐξίτηλον codd. || 27 ἑτέρα ψυχή : ἑτέρᾳ ψυχῇ EBF Marc C || ἐκείνη : ἐκείνῃ Ficin. || 33 μεθ' αὐτό Kirchhoff : μετ' αὐτό codd. <τοῖς> μεθ' αὑτό fortasse.

sur les créatures ; ce qui leur vient de la providence est trop bon pour elles.

4 ' Si l'homme était un être simple, si, une fois créé, il restait ce qu'il était, si ses actions et ses passions étaient toujours les mêmes, il n'y aurait pas plus lieu de l'accuser et de le blâmer qu'on ne blâme les bêtes. Mais en réalité il y a lieu de blâmer l'homme seulement quand il est méchant, et ce blâme est raisonnable. Car l'homme n'est pas resté tel qu'il a été créé, parce qu'il possède, à la différence des animaux, un principe libre. (Ce principe n'est certes pas en dehors de la providence et de la raison universelle ; mais c'est que les choses supérieures ne dépendent pas des inférieures, au contraire elles les illuminent ; et cette lumière est la providence complète : à la raison qui produit les êtres, s'ajoute la raison qui relie les êtres supérieurs à leurs produits ; l'une est la providence d'en haut ; l'autre dérive de cette providence supérieure ; c'est la seconde raison qui est liée à la première ; de l'une et de l'autre dérive la trame de l'univers et, ensemble, elles constituent la providence complète.) Les hommes possèdent donc un autre principe ; mais ils n'usent pas tous de tout ce qu'ils possèdent ; les uns usent d'une faculté, les autres d'une ou de plusieurs autres, et souvent de facultés inférieures. Pourtant les facultés supérieures leur restent, et, bien qu'elles n'agissent pas sur eux, elles ne sont pas inactives ; chacune fait ce qu'elle a à faire. — Mais, dira-t-on, si elles n'agissent pas sur eux, bien que présentes, c'est la faute de qui ? — Serait-ce parce qu'elles ne sont pas présentes ? Pourtant, nous affirmons bien qu'elles sont partout et que personne n'en est privé. Ce serait donc parce qu'elles ne sont pas présentes aux êtres dans lesquelles elles ne sont pas en acte. — Mais pourquoi donc ne sont-elles pas en acte dans tous les hommes, puisqu'elles sont des parties de leur âme ? (Je veux parler de ce principe de liberté dont il était question ; car pour les bêtes, ce principe n'est pas une partie de leur nature ; mais il est une partie de la nature humaine, et pourtant il n'est pas chez tous les hommes.) — S'il n'est pas chez tous, n'est-ce pas parce qu'il n'est pas le seul principe ? Mais pourquoi ne serait-il pas seul chez l'homme ? Il en est chez qui il est seul, qui ne vivent que par lui, et en qui les autres

αὐτὸ καὶ τὰ ἴχνη αὐτοῦ τοιαῦτα. Εἰ δὲ δὴ καὶ πλέον ἔδωκεν ἢ ὅσον ἔχουσι κτήσασθαι, ἔτι μᾶλλον ἀποδεκτέον· ὥστε κινδυνεύειν τὴν αἰτίαν ἐπὶ τοὺς γενομένους ἰέναι, τὸ δὲ τῆς προνοίας μειζόνως ἔχειν.

4 Ἁπλοῦ μὲν γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου — λέγω δὲ ἁπλοῦ ὡς τοῦτο ὃ πεποίηται μόνον ὄντος καὶ κατὰ ταὐτὰ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος — ἀπῆν ⟨ἂν⟩ αἰτία ἡ κατὰ τὴν ἐπιτίμησιν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ζῴων τῶν ἄλλων. Νῦν δὲ ἄνθρωπος μόνον ἐν ψόγῳ ὁ κακὸς καὶ τοῦτο ἴσως εὐλόγως. Οὐ γὰρ μόνον ὃ πεποίηταί ἐστιν, ἀλλ' ἔχει ἀρχὴν ἄλλην ἐλευθέραν οὐκ ἔξω τῆς προνοίας οὖσαν οὐδὲ τοῦ λόγου τοῦ ὅλου· οὐ γὰρ ἀπήρτηται ἐκεῖνα τούτων, ἀλλ' ἐπιλάμπει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο· καὶ λόγος ὁ μὲν ποιητικός, ὁ δὲ συνάπτων τὰ κρείττω τοῖς γενομένοις, κἀκεῖνα πρόνοια ἡ ἄνωθεν, ἡ δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω, ὁ ἕτερος λόγος συνημμένος ἐκείνῳ, καὶ γίνεται ἐξ ἀμφοῖν πᾶν πλέγμα καὶ πρόνοια ἡ πᾶσα. Ἀρχὴν μὲν οὖν ἔχουσιν ἄλλην ἄνθρωποι, οὐ πάντες δὲ πᾶσιν οἷς ἔχουσι χρῶνται, ἀλλ' οἱ μὲν τῇ ἑτέρᾳ, οἱ δὲ τῇ ἑτέρᾳ ἢ ταῖς ἑτέραις ταῖς χείροσι χρῶνται. Πάρεισι δὲ κἀκεῖναι οὐκ ἐνεργοῦσαι εἰς αὐτούς, οὗτοι γε αὐταὶ ἀργοῦσαι· πράττει γὰρ ἕκαστον τὸ ἑαυτοῦ. Ἀλλ' εἰς τούτους οὐκ ἐνεργοῦσιν αἰτίᾳ τίνος, εἴποι τις ἄν, παροῦσαι; Ἢ οὐ πάρεισι. Καίτοι πάντη φαμὲν παρεῖναι καὶ οὐδὲν ἔρημον. Ἢ οὐ τούτοις, ἐν οἷς μὴ εἰς αὐτοὺς ἐνεργεῖ. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐνεργεῖ εἰς πάντας, εἴπερ μέρη καὶ ταῦτα αὐτῶν; Λέγω δὲ τὴν ἀρχὴν τὴν τοιαύτην. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων ζῴων οὐκ αὐτῶν ἡ ἀρχὴ αὕτη, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπων οὐκ ἐπὶ πάντων. Ἆρ' οὖν οὐκ ἐπὶ πάντων οὐ μόνον ἥδε; Ἀλλὰ διὰ τί οὐ μόνη; Ἐφ' ὧν δὲ μόνη καὶ κατὰ ταύτην τὸ ζῆν, τὰ δ' ἄλλα ὅσον ἀνάγκη. Εἴτε γὰρ ἡ σύστασις τοιαύτη, ὡς οἷον εἰς θολερὸν

4 3 ἄν Kirchhoff || 18 αἰτίᾳ Kirchhoff : αἰτία.

parties ne persistent qu'autant qu'il est nécessaire. — S'il n'est pas chez tous, c'est donc par l'effet soit de leur organisation corporelle qui les jette dans l'impureté, soit de la domination des désirs ; en tout cas, la cause en est nécessairement dans le substrat corporel. Et alors il semble que cette cause n'est plus dans la raison séminale, mais dans la matière ; ce qui domine en ce cas, c'est non plus la raison, mais d'abord la matière, puis le substrat corporel tel qu'il en a été façonné. — Non, car ce substrat corporel c'est la raison même, ou, du moins, un produit de cette raison qui lui est conforme ; il n'est donc pas vrai de dire : c'est d'abord la matière qui domine, puis le substrat qui en est façonné. De plus, si tu es tel que tu es, on peut l'expliquer par ta conduite dans une vie antérieure ; par suite de tes antécédents, ta raison s'est obscurcie, si on la compare à ce qu'elle était avant ; ton âme s'est affaiblie ; et plus tard, elle redeviendra brillante. Enfin, répétons encore une fois que la raison séminale contient en elle-même la raison de la matière de l'animal ; elle élabore cette matière, soit qu'elle lui donne des qualités convenables, soit qu'elle la trouve conforme à sa propre nature ; car la raison séminale d'un bœuf ne peut être ailleurs que dans la matière d'un bœuf ; et si Platon dit que l'âme est entrée en des animaux différents, c'est que l'âme et la raison qui étaient précédemment celles d'un homme, se sont altérées au point de devenir celles d'un bœuf ; il est donc conforme à la justice qu'il y ait un être inférieur. — Mais, à l'origine, pourquoi l'inférieur ? Pourquoi la faute ? — Je l'ai dit souvent ; tous les êtres ne sont pas de premier rang ; or les êtres de second et de troisième rang sont de nature inférieure à ceux qui les précèdent, et la plus faible impulsion suffit à les faire dévier de la ligne droite. De plus, il y a la liaison d'une partie de l'homme (l'âme) avec une autre (le corps) ; c'est une sorte de mélange ; et des deux parties vient une chose différente qui devient mais n'est pas ; une partie amoindrit l'autre. (Pourtant, si dès le principe, cette chose naît amoindrie, c'est qu'elle est un être inférieur ; si elle est moins que sa cause, c'est en conformité avec sa propre nature ; et si elle en subit les conséquences, elle n'a que ce qu'elle mérite.) Enfin il faut remonter par la pensée aux vies antérieures, parce que les vies suivantes en dépendent.

ἐμβάλλειν, εἴτε ἐπιθυμίαι κρατοῦσιν, ὅμως ἀνάγκη λέγειν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὸ αἴτιον εἶναι. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν δόξει οὐκέτι ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν τῇ ὕλῃ, καὶ ἡ ὕλη, οὐχ ὁ λόγος κρατήσει, εἶτα τὸ ὑποκείμενον ὡς πέπλασται. Ἢ τὸ ὑποκείμενον [τῇ ἀρχῇ] ὁ λόγος ἐστὶ καὶ τὸ ἐκ τοῦ λόγου γενόμενον καὶ ὃν κατὰ τὸν λόγον· ὥστε οὐχ ἡ ὕλη κρατήσει, εἶτα ἡ πλάσις. Καὶ τὸ τοιόνδε εἶναι ἐπὶ τὴν προτέραν βιοτὴν ⟨ἀν⟩ ἀνάγοι τις, οἷον γινομένου ἐκ τῶν προτέρων ἀμυδροῦ ὡς πρὸς τὸν πρὸ αὐτοῦ τοῦ λόγου· οἷον ψυχῆς ἀσθενεστέρας γενομένης, ὕστερον δὲ καὶ ἐκλάμψει. Καὶ ὁ λόγος δὲ λεγέσθω ἔχειν καὶ τὸν λόγον αὖ ἐν αὐτῷ τῆς ὕλης, ἣν αὐτῷ ἐργάσεται ποιώσας καθ᾽ αὑτὸν τὴν ὕλην ἢ σύμφωνον εὑρών. Οὐ γὰρ ὁ τοῦ βοὸς λόγος ἐπ᾽ ἄλλης ἢ βοὸς ὕλης· ὅθεν καὶ εἰς τὰ ἄλλα ζῷά φησιν εἰσκρίνεσθαι οἷον ἄλλης τῆς ψυχῆς γενομένης καὶ ἑτεροιωθέντος τοῦ λόγου, ἵνα γένηται ψυχὴ βοός, ἣ πρότερον ἦν ἄνθρωπος· ὥστε κατὰ δίκην ὁ χείρων. Ἀλλ᾽ ἐξ ἀρχῆς διὰ τί ὁ χείρων ἐγένετο καὶ πῶς ἐσφάλη; ⟨Ἢ⟩ πολλάκις εἴρηται ὡς οὐ πρῶτα πάντα, ἀλλ᾽ ὅσα δεύτερα καὶ τρίτα ἐλάττω τὴν φύσιν τῶν πρὸ αὐτῶν ἔχει, καὶ σμικρὰ ῥοπὴ ἀρκεῖ εἰς ἔκβασιν τοῦ ὀρθοῦ. Καὶ ἡ συμπλοκὴ δὲ ἡ πρὸς ἄλλο ἄλλου ὥσπερ τις σύγκρασίς ἐστιν, ἑτέρου ἐξ ἀμφοῖν γενομένου καὶ οὐκ ὄντος, ἠλάττωσεν· ἀλλὰ ἐγένετο ἐξ ἀρχῆς ἔλαττον τὸ ἔλαττον ** καὶ ἔστιν ὃ ἐγένετο κατὰ φύσιν τὴν αὐτοῦ ἔλαττον, καί, εἰ τὸ ἀκόλουθον πάσχει, πάσχει τὸ κατ᾽ ἀξίαν. Καὶ εἰς τὰ προβεβιωμένα δὲ ἀναπέμπειν δεῖ τὸν λογισμὸν ὡς κἀκεῖθεν ἠρτημένων τῶν ἐφεξῆς.

5 Γίνεται τοίνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατιοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴση οἷον κατ᾽ ἀριθμόν, ἀλλὰ κατὰ

28 ἐμβάλλειν : ἐμβάλλει E Vat. || 30 οὐκέτι : οὐκ ἔστι Vat. || 32 τῇ ἀρχῇ seclusi || 35 ἂν Creuzer | 45 ἢ Kirchhoff | 47 ἔχει : ἔχειν AEF || 50 ὄντος : ὄντως dubitanter Volkmann | ὄντος ** ἠλάττωσεν : ὄντος· ἄλλο ἠλάττωσεν ἄλλο fortasse.

5 Ainsi, du début à la fin de la période, la providence nous vient d'en haut ; elle est égale, non parce qu'elle fait à tous des dons numériquement égaux, mais parce qu'elle les proportionne aux diverses régions de l'univers. De même, dans un animal, tout est lié du commencement à la fin ; mais chaque partie a sa fonction propre ; la plus noble fait l'acte le meilleur ; la plus basse a une fonction inférieure ; et l'animal lui même agit et pâtit de la manière qui lui est propre selon ce qu'il est et selon sa place dans le reste des êtres. Frappez-le, il pousse un cri ; mais le reste du corps pâtit en silence, et il exécute les mouvements qui sont la conséquence de cette passion ; tous les sons réunis font un chant ; ainsi de toutes les passions et de tous les actes de l'animal, se compose le chant de l'être vivant, qui est sa vie et sa conduite. Les différents organes ont une fonction différente ; les pieds et les yeux, la réflexion et l'intelligence agissent chacun à leur façon.

De toutes les choses se forme un être unique ; et il n'y a qu'une seule providence ; à commencer par les choses inférieures, elle est d'abord le destin ; en haut, elle n'est que providence. Tout, dans le monde intelligible, est ou bien raison, ou même, au-dessus de la raison, intelligence et âme pure. Tout ce qui descend de là-haut est providence, c'est-à-dire tout ce qui est dans l'âme pure, et tout ce qui vient de l'âme aux animaux. En descendant, la raison se partage ; ses parties ne sont pas égales ; elles ne produisent donc pas des êtres égaux, pas plus que les parties de la raison séminale dans un animal particulier. Puis viennent les actions des êtres ; ces actions sont conformes à la providence, quand les êtres agissent d'une manière agréable aux dieux (car la loi de la providence est aimée des dieux). Donc ces actes sont liés au reste ; ils ne sont pas l'œuvre de la providence ; ils ont pour auteurs soit des hommes, soit des êtres quelconques, vivants ou inanimés ; mais, dès qu'il en résulte quelque bien, la providence les englobe, de manière à faire triompher partout le mérite, à changer les âmes et à corriger les fautes. C'est ainsi que, dans le corps d'un animal, la santé est un don de la providence qui veille sur lui ; survient-il une coupure ou une blessure quelconque, immédiatement la raison séminale qui administre le corps de cet animal rapproche et réunit les bords de la plaie, et guérit ou améliore la partie malade.

ἀναλογίαν ἄλλη ἐν ἄλλῳ τόπῳ, ὥσπερ ἐπὶ ζῴου ἑνὸς εἰς ἔσχατον ἐξ ἀρχῆς ἠρτημένου, ἑκάστου τὸ οἰκεῖον ἔχοντος, τοῦ μὲν βελτίονος τὸ βέλτιον τῆς ἐνεργείας, τοῦ δὲ πρὸς τὸ κάτω ἥδη, ἐνεργοῦντος τε αὐτοῦ καὶ πάσχοντος τὰ ὅσα αὐτῷ οἰκεῖα παθήματα πρὸς αὐτό τε καὶ πρὸς τὴν σύνταξιν τὴν πρὸς ἄλλο. Καὶ δὴ καὶ οὕτωσι πληγέντα οὕτως ἐφθέγξατο τὰ φωνήεντα, τὰ δὲ σιωπῇ πάσχει καὶ κινεῖται τὰ ἀκόλουθα, καὶ ἐκ τῶν φθόγγων ἁπάντων καὶ ἐκ τῶν παθημάτων καὶ ἐνεργημάτων μία τοῦ ζῴου οἷον φωνὴ καὶ ζωὴ καὶ βίος. Καὶ γὰρ καὶ τὰ μόρια διάφορα ὄντα καὶ διάφορον τὴν ἐνέργειαν ἔχοντα· ἄλλο γὰρ ποιοῦσι πόδες, ὀφθαλμοὶ δ' ἄλλο, διάνοια δὲ ἄλλο καὶ νοῦς ἄλλο. Ἓν δὲ ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία· εἱμαρμένη δὲ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἀρξαμένη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον. Τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ πάντα λόγος καὶ ὑπὲρ λόγον· νοῦς γὰρ καὶ ψυχὴ καθαρά· τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἥδη ὅσον μὲν ἔρχεται ἐκεῖθεν πρόνοια καὶ ὅσον ἐν ψυχῇ καθαρᾷ καὶ ὅσον ἐντεῦθεν εἰς τὰ ζῷα. Ἔρχεται δὲ μεριζόμενος ὁ λόγος οὐκ ἴσα. ὅθεν οὐδὲ ἴσα ποιεῖ, ὥσπερ καὶ ἐν ζῴῳ ἑκάστῳ. Τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἥδη ἀκόλουθα μὲν τὰ δρώμενα καὶ προνοίᾳ ἑπόμενα, εἴ τις δρᾷη θεοῖς φίλα· ἦν γὰρ θεοφιλὴς ὁ λόγος ὁ προνοίας. Συνείρεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων, πεποίηται δὲ οὐ προνοίᾳ, ἀλλὰ γενόμενα ἢ παρὰ ἀνθρώπων τὰ γενόμενα ἢ παρὰ ὁτουοῦν ἢ ζῴου ἢ ἀψύχου, εἴ τι ἐφεξῆς τούτοις χρηστόν, πάλιν κατείληπται προνοίᾳ, ὡς πανταχοῦ ἀρετὴν κρατεῖν καὶ μετατιθεμένων καὶ διορθώσεως τυγχανόντων τῶν ἡμαρτημένων, οἷον ⟨εἰ⟩ ἐν ἑνὶ σώματι ὑγιείας δοθείσης κατὰ πρόνοιαν τοῦ ζῴου, γενομένης τομῆς ἢ ὅλως τραύματος, πάλιν ἐφεξῆς ὁ λόγος ὁ διοικῶν συνάπτοι καὶ συνάγοι καὶ ἰᾶτο καὶ διορθοῖτο τὸ πονῆσαν.

5 6 τε αὐτοῦ : τε τοῦ αὐτοῦ EF Ciz Vat. Marc A || 12 καὶ γὰρ — νοῦς ἄλλο : fortasse post lin. 21 ponendum || 21 καὶ deest in B Vat. || 25 ἀλλὰ γενόμενα deest in Ciz Vat. || τὰ γενόμενα : haec verba post ἀψύχου posuit Volkmann et seclusit || 29 εἰ Volkmann.

Ainsi les maux sont des conséquences, mais des conséquences nécessaires ; ils viennent de nous lorsque, sans y être du tout contraints par la providence, nous ajoutons spontanément nos actes aux œuvres de la providence et à celles qui dérivent d'elle ; il y a mal, lorsque nous sommes incapables de lier la suite de nos actes selon la volonté de la providence, et que nous agissons à notre gré ou au gré de quelque autre partie de l'univers, en ne suivant pas la providence ou en subissant en nous l'action de cette partie. Car un objet perçu ne produit pas la même impression chez tous ; le même objet agit diversement sur des personnes différentes ; la beauté d'Hélène n'impressionnait pas de la même manière Pâris et Idoménée. L'homme intempérant qui rencontre son semblable produit sur lui un autre effet que l'honnête homme sur un autre honnête homme ; la beauté d'un homme réservé ne produit pas le même effet sur l'homme semblable à lui que sur un débauché ; et celui-ci reçoit, du débauché, une impression encore différente. L'action faite par l'intempérant n'est pas plus conforme à la providence qu'elle n'est faite par la providence ; l'action de l'homme réservé n'est pas non plus accomplie par la providence, puisqu'elle est faite par lui ; mais elle est conforme à la providence ; car elle s'accorde avec la raison. C'est de la même façon que les pratiques d'hygiène que l'on suit sont conformes aux prescriptions du médecin ; le médecin les donne d'après son art, aussi bien pour l'état de santé que pour la maladie ; mais, si vous faites des actes contraires à l'hygiène, non seulement c'est vous qui en êtes les auteurs, mais vous agissez contre la providence du médecin.

6 — D'où vient alors que la divination prédise les malheurs et les prédise par l'examen du mouvement du ciel en outre des autres pratiques divinatoires? — C'est, évidemment, parce que tout est lié, même les contraires ; par exemple la forme est liée à la matière ; dans un être vivant, qui est composé de forme et de matière, en considérant la raison séminale qui informe, on voit par là même le sujet qui reçoit cette forme ; car l'animal composé n'apparaît pas du tout comme équivalent à l'animal intelligible ; on ne peut observer la raison séminale qu'opérant dans le composé et

Ὥστε τὰ κακὰ ἑπόμενα εἶναι, ἐξ ἀνάγκης δέ· καὶ γὰρ παρ᾽ ἡμῶν κατ᾽ αἰτίας οὐχ ὑπὸ τῆς προνοίας ἠναγκασμένων, ἀλλ᾽ ἐξ αὐτῶν συναψάντων μὲν τοῖς τῆς προνοίας καὶ ἀπὸ προνοίας ἔργοις, τὸ δὲ ἐφεξῆς συνεῖραι κατὰ βούλησιν ἐκείνης οὐ δυνηθέντων, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν πραξάντων ἢ κατὰ ἄλλο τι τῶν ἐν τῷ παντί, μηδ᾽ αὐτοῦ κατὰ πρόνοιαν πεπραχότος ἢ πεποιηκότος τι ἐν ἡμῖν πάθος. Οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ ποιεῖ πᾶν προσελθὸν παντί, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς ἄλλο· οἷον καὶ τὸ τῆς Ἑλένης κάλλος πρὸς μὲν τὸν Πάριν ἄλλο εἰργάζετο, Ἰδομενεὺς δὲ ἔπαθεν οὐ τὸ αὐτό· καὶ ἀκόλαστος ἀκολάστῳ, καλὸς καλῷ συμπεσὼν ἄλλο, ὁ δὲ σώφρων καλὸς ἄλλο πρὸς σώφρονα τοιοῦτον καὶ πρὸς ἀκόλαστον ἄλλο ὁ αὐτός, ὁ δ᾽ ἀκόλαστος πρὸς αὐτὸν ἄλλο. Καὶ παρὰ μὲν τοῦ ἀκολάστου τὸ πραχθὲν οὔτε ὑπὸ προνοίας οὔτε κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔργον οὐχ ὑπὸ προνοίας μέν, ὅτι ὑπ᾽ αὐτοῦ, κατὰ πρόνοιαν δέ· σύμφωνον γὰρ τῷ λόγῳ, ὥσπερ καὶ ὃ ὑγιεινῶς πράξειεν ἄν τις αὐτὸς πράξας κατὰ λόγον τὸν τοῦ ἰατροῦ. Τοῦτο γὰρ καὶ ὁ ἰατρὸς παρὰ τῆς τέχνης ἐδίδου εἴς τε τὸ ὑγιαῖνον εἴς τε τὸ κάμνον. Ὃ δ᾽ ἄν τις μὴ ὑγιαῖνον ποιῇ, αὐτός τε ποιεῖ καὶ παρὰ τὴν πρόνοιαν τοῦ ἰατροῦ εἰργάσατο.

6 Πόθεν οὖν καὶ τὰ χείρω μάντεις προλέγουσι καὶ εἰς τὴν τοῦ παντὸς φορὰν ὁρῶντες πρὸς ταῖς ἄλλαις μαντείαις προλέγουσι ‹καὶ› ταῦτα; Ἢ δῆλον ὅτι τῷ συμπεπλέχθαι πάντα τὰ ἐναντία, οἷον τὴν μορφὴν καὶ τὴν ὕλην· οἷον ἐπὶ ζῴου συνθέτου ὄντος ὅτι τὴν μορφὴν καὶ τὸν λόγον θεωρῶν καὶ τὸ μεμορφωμένον θεωρεῖ. Οὐ γὰρ ὡσαύτως ζῷον

40 προσελθὸν F Vat.: προσελθὼν codd. || 45 καὶ Kirchhoff: ἢ || ὁ δ᾽ ἀκόλαστος — ἄλλο del. esse put. Seidel || 52 ὑγιαῖνον: ὑγιεινῶς coni. Volkmann || 53 αὐτός τε ποιεῖ omis. B.

6 5 ὅτι: ὁ Creuzer Volkmann || λόγον: λόγῳ AE Darm. Vat. in marg. F

donnant une forme à une matière inférieure. Mais comme l'univers est un animal composé, en observant les choses qui naissent en lui, on voit à la fois la matière dont il est fait et la providence qui est en lui ; car elle s'étend à tout ce qui se produit, c'est-à-dire aux êtres animés, à leurs actions, à leurs dispositions où la raison se mélange à la nécessité [1] ; on voit les mélanges faits ou en train de se faire sans cesse ; mais il est bien impossible de distinguer et d'isoler dans ce mélange, d'une part, la providence avec ce qui lui est conforme, d'autre part le sujet matériel avec ce qu'il donne de lui-même aux choses. Un homme, si sage et si divin qu'il soit, ne pourrait faire ce départ. Mais ce pourrait être, dit-on, un privilège de Dieu. En effet, un devin n'a pas à dire le pourquoi, mais seulement le fait ; son art consiste à lire les caractères tracés par la nature [2] qui dévoilent l'ordre sans jamais se laisser aller au désordre, ou plutôt à tenir compte des témoignages des révolutions célestes qui nous découvrent les qualités de chaque être et le nombre de ces qualités, avant qu'on les ait vues chez cet être lui-même. C'est que phénomènes célestes et phénomènes terrestres collaborent à la fois à l'organisation et à l'éternité du monde : et pour l'observateur, les uns sont, par analogie, les signes des autres ; les autres espèces de divination emploient d'ailleurs aussi l'analogie. Car les choses doivent non pas dépendre les unes des autres, mais se ressembler toutes sous quelque rapport. Et c'est peut-être le sens de ce mot connu : « L'analogie maintient tout [3]. » Selon l'analogie, le pire est au pire comme le meilleur est au meilleur ; par exemple : un pied est à l'autre pied comme un œil est à l'autre œil, ou : le vice est à l'injustice comme la vertu est à la justice. Si donc il y a de l'analogie dans l'univers, il est possible de prédire ; et si les choses du ciel agissent sur celles de la terre, elles agissent, comme les parties dans l'animal agissent les unes sur les autres ; l'une n'engendre pas l'autre, puis-

1. C'est la formule du *Timée*, 48 a ; Plotin remplace νοῦς par λόγος.

2. Cette thèse, par laquelle Plotin prétend concilier la divination astrologique avec le libre arbitre, est exposée avec grand détail *Ennéade* 4, 4, 32 sq.

3. C'est, sinon la lettre, du moins le sens de *Timée*, 31 c et 32 c.

νοητὸν καὶ ζῷον σύνθετον θεωρεῖ, ἀλλὰ λόγον ζῴου ἐν τῷ συνθέτῳ μορφοῦντα τὰ χείρω. Ζῴου δὴ ὄντος τοῦ παντὸς, ὁ τὰ ἐν αὐτῷ γινόμενα θεωρῶν θεωρεῖ ἅμα καὶ ἐξ ὧν ἔστι καὶ τὴν πρόνοιαν τὴν ἐπ' αὐτῷ· τέταται δὴ ἐπὶ πάντα καὶ τὰ γινόμενα· τὰ δέ ἐστι καὶ ζῷα καὶ πράξεις αὐτῶν καὶ διαθέσεις κραθεῖσαι λόγῳ καὶ ἀνάγκῃ μεμιγμέναι· μεμιγμένα οὖν θεωρεῖ καὶ διηνεκῶς μιγνύμενα καὶ διακρίνειν μὲν αὐτὸς οὐ δύναται πρόνοιαν καὶ τὸ κατὰ πρόνοιαν χωρὶς καὶ αὖ τὸ ὑποκείμενον ὅσα δίδωσιν εἰς τὸ παρ' αὐτοῦ. Ἀλλ' οὐδ' ἀνδρὸς τοῦτο ποιεῖν ἢ σοφοῦ τινος καὶ θείου· ἢ θεὸς ἂν ἔχοι, φαίη τις ἄν, τοῦτο τὸ γέρας. Καὶ γὰρ οὐ τοῦ μάντεως τὸ διότι, ἀλλὰ τὸ ὅτι μόνον εἰπεῖν, καὶ ἡ τέχνη ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων καὶ τάξιν δηλούντων καὶ οὐδαμοῦ πρὸς τὸ ἄτακτον ἀποκλινόντων, μᾶλλον δὲ καταμαρτυρούσης τῆς φορᾶς καὶ εἰς φῶς ἀγούσης καὶ πρὶν παρ' αὐτῶν φανῆναι, οἷος ἕκαστος καὶ ὅσα. Συμφέρεται γὰρ καὶ ταῦτα ἐκείνοις κἀκεῖνα τούτοις συντελοῦντα ἅμα πρὸς σύστασιν καὶ ἀϊδιότητα κόσμου, ἀναλογίᾳ δὲ σημαίνοντα τὰ ἄλλα τῷ τετηρηκότι· ἐπεὶ καὶ αἱ ἄλλαι μαντικαὶ τῷ ἀναλόγῳ. Οὐ γὰρ ἔδει ἀπηρτῆσθαι ἀλλήλων τὰ πάντα, ὡμοιῶσθαι δὲ πρὸς ἄλληλα ἀμηγέπῃ. Καὶ τοῦτ' ἂν ἴσως εἴη τὸ λεγόμενον, ὡς « συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία ». Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἡ ἀναλογία, ὥστε καὶ τὸ χεῖρον πρὸς τὸ χεῖρον ὡς τὸ βέλτιον πρὸς τὸ βέλτιον, οἷον ὡς ὄμμα πρὸς ὄμμα καὶ ποῦς πρὸς πόδα, θάτερον πρὸς θάτερον, καί, εἰ βούλει, ὡς ἀρετὴ πρὸς δικαιοσύνην καὶ κακία πρὸς ἀδικίαν· εἰ τοίνυν ἀναλογία ἐν τῷ παντί, καὶ προειπεῖν ἔνι· καὶ εἰ ποιεῖ δὲ ἐκεῖνα εἰς ταῦτα, οὕτω ποιεῖ, ὡς καὶ τὰ ἐν παντὶ ζῴῳ εἰς

8 δὴ : δὲ Ciz || 10 τέταται AF Vat. Vind. : τέτακται EF sup. lin. || 12 κραθεῖσαι : κρατηθεῖσαι Creuzer e Ficin κρατεῖσαι (sic) Vat. || 15 τὸ παρ' : τὸ ὑποκείμενον παρ' codd. ὑποκείμενον deleui ut dittographiam || 22 οἷος : οἷον C || 23 κἀκεῖνα τούτοις omis. C Vind. Marc A || 24 ἀϊδιοτητα : ἰδιοτητα Monacensis A || 28 συνέχει τὰ : συνέχει τὰ τὰ Vat. (qui fortasse voluit συνέχεται τὰ) || 31 ποῦς : ποδὸς ABCEF Vind. Darm.

qu'elles sont engendrées à la fois ; mais chacune, selon sa nature, subit l'effet qu'il lui appartient de subir ; parce que l'une est telle, l'autre aussi est telle. En ce sens encore la raison est une.

7 Ajoutons qu'il existe des choses pires parce qu'il existe des choses meilleures. Comment, dans une œuvre aussi multiforme, le pire pourrait-il exister sans le meilleur ou le meilleur sans le pire ? Il ne faut donc pas accuser le pire d'être dans le meilleur ; il faut plutôt être satisfait de ce que le meilleur a donné de lui-même au pire. Vouloir détruire le pire dans l'univers, c'est détruire la providence elle-même. A quoi en effet pourvoirait-elle ? Ce n'est point à elle-même ni au meilleur. De plus, en disant que la providence est en haut, nous la concevons par son rapport avec le bas. Le principe, c'est tout en un ; tout y est à la fois, chaque partie y est l'ensemble ; mais de ce principe, qui reste immobile en lui-même, procèdent les êtres particuliers, comme d'une racine, qui reste fixée en elle-même, provient la plante : c'est une floraison multiple où la division des êtres est chose faite, mais où chacun porte l'image du principe[1]. Mais déjà, en cette plante, certaines parties contiennent les autres ; c'est que les unes sont près de la racine ; les autres s'en éloignent progressivement et se subdivisent jusqu'aux ramilles du bout, aux fruits et aux feuilles ; certaines parties sont persistantes ; d'autres renaissent à chaque saison et deviennent les fruits et les feuilles. Ces parties, sans cesse renaissantes, ont en elles les germes des parties supérieures, comme si elles voulaient être à leur tour de petites plantes ; et, avant de se flétrir, elles donnent naissance seulement aux parties immédiatement voisines. Puis, au renouveau, les parties creuses des rameaux se remplissent de la nourriture qui vient de la racine ; et, comme ils ont eux-mêmes achevé leur croissance, c'est leur extrémité qui se modifie. En apparence cette modification vient seulement de la partie voisine ; en réalité c'est grâce au principe de la plante, qu'une partie subit une modification et que l'autre la produit. (Ce principe

1. L'image de l'arbre du monde se retrouve au *de Plantatione* de Philon d'Alexandrie, § 4 sq. ; cf. ci-dessous, p. 166.

ἄλληλα, οὐχ ὡς θάτερον γεννᾷ θάτερον· ἅμα γὰρ γεννᾶται· ἀλλ' ὡς ᾗ πέφυκεν ἕκαστον οὕτω καὶ πάσχει τὸ πρόσφορον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν, καὶ ὅτι τοῦτο τοιοῦτον, καὶ τὸ τοιοῦτον τοῦτο· οὕτω γὰρ καὶ λόγος εἷς.

7 Καὶ ὅτι δὲ τὰ βελτίω, καὶ τὰ χείρω. Ἐπεὶ πῶς ἂν εἴη τι χεῖρον ἐν πολυειδεῖ μὴ ὄντος βελτίονος, ἢ πῶς τὸ βέλτιον μὴ χείρονος; Ὥστε οὐκ αἰτιατέον τὸ χεῖρον ἐν τῷ βελτίονι, ἀλλὰ ἀποδεκτέον τὸ βέλτιον, ὅτι ἔδωκεν ἑαυτοῦ τῷ χείρονι. Ὅλως δὲ οἱ ἀναιρεῖν ἀξιοῦντες τὸ χεῖρον ἐν τῷ παντὶ ἀναιροῦσι πρόνοιαν αὐτήν. Τίνος γὰρ ἔσται; Οὐ γὰρ δὴ αὐτῆς οὐδὲ τοῦ βελτίονος· ἐπεὶ καὶ τὴν ἄνω πρόνοιαν ὀνομάζοντες πρὸς τὸ κάτω λέγομεν. Τὸ μὲν γὰρ εἷς ἓν πάντα ἀρχή, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα. Πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ῥίζης μιᾶς ἑστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ· τὰ δὲ ἐξήνθησεν εἰς πλῆθος μεμερισμένον εἴδωλον ἕκαστον ἐκείνου φέρον, ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ ἐνταῦθα ἤδη ἐγίγνετο καὶ ἦν τὰ μὲν πλησίον τῆς ῥίζης, τὰ δὲ προιόντα εἰς τὸ πόρρω ἐσχίζετο καὶ μέχρις οἷον κλάδων καὶ ἄκρων καὶ καρπῶν καὶ φύλλων· καὶ τὰ μὲν ἔμενεν ἀεί, τὰ δὲ ἐγίνετο ἀεί, οἱ καρποὶ καὶ τὰ φύλλα, καὶ τὰ γινόμενα ἀεὶ εἶχε τοὺς τῶν ἐπάνω λόγους ἐν αὐτοῖς οἷον μικρὰ δένδρα βουληθέντα εἶναι, καὶ εἰ ἐγέννησε πρὶν φθαρῆναι, τὸ ἐγγὺς ἐγέννα μόνον. Τὰ δὲ διάκενα οἷον τῶν κλάδων ἐπληροῦτο αὖ ἐκ τῆς ῥίζης καὶ αὐτῶν ἄλλον τρόπον πεφυκότων, ἐξ ὧν καὶ ἔπασχε τὰ ἄκρα τῶν κλάδων, ὡς ἐκ τοῦ πλησίον οἴεσθαι τὸ πάθος ἰέναι μόνον· τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀρχὴν αὖ τὸ μὲν ἔπασχε, τὸ δὲ ἐποίει, ἡ δ' ἀρχὴ ἀνήρτητο καὶ αὐτή.

36 πρόσφορον ABF Vat. Vind.: πρόσφερον E.

7 9 εἰς ἓν : εἰς ὃ FA ex corr. Vat. in marg. || 10 μενούσης : ἐνούσης Vat. in marg. || 20 ἐπληροῦτο αὖ : ἐπληροῦτο ἐκ τῶν αὖ ACE Vat. Marc A Marc C ἐπληροῦτο αὐτῶν αὖ Ciz || 22 τα ἄκρα : τὰ ἄλλα ἄκρα Darm. Vind. Vat. in marg.

lui-même dépend d'ailleurs à son tour d'un autre.) Car si les parties en réaction mutuelle sont différentes et bien éloignées de leur principe, elles n'en viennent pas moins d'un seul et même principe : tels agiraient les uns envers les autres des frères qui se ressemblent grâce à leur communauté d'origine.

Πόρρωθεν μὲν γὰρ ἐλθόντα ἄλλα τὰ ποιοῦντα εἰς ἄλληλα, 25
ἐξ ἀρχῆς δὲ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, οἷον εἰ ἀδελφοὶ δρῷέν τι
ἀλλήλους ὅμοιοι γενόμενοι ἐκ τῶν αὐτῶν ὁρμηθέντες τῶν
πεποιηκότων.

27 τῶν del. Volkmann.

IV

NOTICE

La théorie des démons, que les néoplatoniciens tentaient de tirer des œuvres de leur maître, venait principalement de deux catégories de sources : 1° le *Banquet*, où le démon est en général l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible ; 2° le X^e^ livre de la *République*, le *Phédon* et le *Timée*, selon lesquels chaque âme a un démon particulier qui la guide dans chacune de ses vies successives. C'est uniquement cette seconde catégorie de textes que Plotin envisage dans ce traité.

L'interprétation de ces textes n'allait pas sans difficulté ; leur cohérence n'était nullement évidente. « A propos de la partie principale de l'âme qui est en nous, de la partie qui, disons-nous, réside au sommet du corps, il faut penser que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme *démon* », dit Platon dans un passage du *Timée*, auquel Plotin fait allusion à la fin du chapitre v. Notre démon est ici une partie de notre âme même, la partie dominante. Au contraire dans les mythes de la *République* et du *Phédon*, le démon apparaît comme un être extérieur à l'âme.

L'objet propre de Plotin est de résoudre cette difficulté, comme on le verra si l'on compare le début du chapitre III et la fin du chapitre v. Dans le premier de ces passages, Plotin nous parle d'interprètes qui, s'appuyant sans doute sur le *Timée*, voyaient dans le démon la faculté dominante de notre âme ; c'était probablement des platoniciens stoïcisants ; car

c'est là la doctrine même de Posidonius, d'Épictète et de Marc-Aurèle ; cette doctrine rationaliste contrastait avec les grossières superstitions, dont parle Porphyre au chapitre x de la *Vie*; mais elle ne contraste pas moins avec la représentation mythique des démons chez Platon lui-même. Plotin demande la solution à une théorie de l'âme qu'il a commencé par exposer dans les deux premiers chapitres. Cette théorie, qui doit tout concilier, c'est celle de la multiplicité hiérarchique des formes ou des facultés dans une même âme, depuis la faculté qui est proche de l'intelligence jusqu'à la puissance végétative. Dans l'usage qu'il fait de cette théorie à la fin du chapitre III, il la présente sous un aspect encore plus général ; l'âme est à la vérité « toutes choses » en puissance, et, selon la faculté qui est active en elle, elle peut être à tous les niveaux possibles dans la hiérarchie des êtres intelligibles.

Dès lors, le démon, pour une âme donnée, peut se définir la faculté immédiatement supérieure à celle qui est actuellement dominante dans l'âme ; pour l'âme sensitive, par exemple, ce sera la raison. De ce point de vue, tous les textes platoniciens sont d'accord, puisque notre démon fait partie de notre âme, est nôtre, sans être pourtant actuellement nous-mêmes ; on comprend aussi comment ce démon peut devenir nous-mêmes, par l'ascension de l'âme à une faculté supérieure. Enfin l'on peut résoudre la question à propos de laquelle, selon Porphyre, ce traité avait été expressément écrit, à savoir : le démon d'une âme humaine peut-il être un dieu? C'est possible, puisque le démon sera toujours un être de rang supérieur à l'âme, et que l'âme du sage atteint à proximité de réalités intelligibles qui ont rang de Dieux, telles que l'intelligence et l'Un (chapitre VI).

Au début du chapitre V est posée en outre une difficulté d'interprétation du mythe platonicien, difficulté qui naît du rapprochement des textes du *Phédon*, avec ceux de la *République* ; le *Phédon* enseigne que tout mal vient du corps, et la *République*, que le vice de l'âme vient d'un choix antérieur à l'entrée de l'âme dans le corps. La solution n'est réellement pas plus satisfaisante ici que partout où Plotin a

abordé la question. Dire en effet que, l'âme ayant le pouvoir de se façonner un corps, les qualités ou défauts du corps correspondront aux qualités de l'âme, c'est laisser à l'âme seule le principe du mal, et méconnaître le Platon du *Phédon*.

Ce traité offre en somme un excellent exemple de l'embarras inextricable où se sont mis les néoplatoniciens, quand ils ont voulu transformer en dogmes fixes les mythes platoniciens sur la destinée de l'âme. Il est aussi un excellent témoignage de l'attitude distante que ces aristocrates de la pensée conservaient alors vis-à-vis des formes populaires de la croyance aux démons[1].

Proclus, qui traite cette même question en son *Commentaire sur l'Alcibiade* (p. 381 sq. éd. Cousin), vise plusieurs fois l'interprétation que Plotin donne de Platon (383,32 ; 385,10), et il la critique fort vivement.

1. Dans ce traité, Platon est très fréquemment cité. Voici les principales citations ; le titre fait allusion à *Républ.*, X, 620 c et *Phédon* 107 c. Au chap. 2, les l. 1 et 3 citent *Phèdre*, 246 b ; l. 4-10 utilisent *Timée*, 89 e ; l. 12 *Théétète*, 176 a ; l. 15-20 *Phédon*, 81 e sq. et *Rep.*, X, 620 d ; l. 20-24 s'inspire de *Timée*, 77 b, tout en exposant une interprétation de Platon qui n'était pas admise universellement (cf. Proclus, *in Rempubl.*, 333,7 éd. Kroll) ; l. 24-26, *Rép.*, X, 620 a et 620 b ; l. 26-28, *Timée*, 91 c-92 a ; l. 28-30, *Phédon*, 82 b. Au chap. 3, l. 8-9, *Rép.*, 617 e ; l. 10, *Rép.*, 620 e ; *Phédon*, 107 d. Au chap. 4, l. 8, *Timée*, 33 b c ; au chap. 5, l. 1, *Rép.*, 620 e ; l. 5, *id.*, 620 a ; l. 8-9 donne le sens de 620 e (cf. aussi *Phédon*, 107 d) ; l. 15-16, 617 d ; l. 17-18, 620 a ; l. 19 à 25, allusion à *Timée*, 90 a ; l. 25-26, *Rép.*, 620 e. Au chap. 6, l. 6, *Timée*, 43 b-c ; l. 11-12, *Phédon*, 107 e ; l. 20-21, *Timée*, 42 d ; l. 28, *Timée*, 41 d ; l. 36, *Timée*, 35 a ; l. 50-51, *Rép.*, 620 e.

IV [15]

DU DÉMON QUI NOUS A REÇUS EN PARTAGE

1 Les principes les plus élevés restent immobiles, en engendrant des hypostases ; mais l'âme, elle, nous l'avons dit, se meut pour engendrer la sensation qui est une hypostase, et la puissance végétative ; elle descend jusqu'aux plantes. L'âme qui est en nous possède aussi la puissance végétative ; mais cette puissance ne domine pas parce qu'elle n'est qu'une partie de l'âme ; venue dans une plante, elle y domine parce qu'elle est seule. — La puissance végétative n'engendre donc rien ? — Elle engendre, mais c'est une chose totalement différente d'elle ; car, après elle, il n'y a plus de vie : ce qu'elle engendre est sans vie. — Comment donc ? — Toutes les choses engendrées avant ce dernier terme étaient, il est vrai, privées de toute forme au moment de leur génération ; mais elles se retournaient vers leur générateur et en recevaient la forme et comme la nourriture : ici, au contraire, la chose engendrée ne doit plus être une espèce d'âme, puisqu'elle ne vit plus, et elle reste dans une complète indétermination. Et sans doute, l'indétermination se trouve aussi dans les termes antérieurs, mais elle est dans des êtres qui ont une forme ; elle n'est pas complète, mais relative à la forme achevée : ici elle est complète.

Toutefois ce terme dernier se perfectionne lui aussi ; il devient alors un corps en recevant la forme qui correspond à celle qu'il avait en puissance, et il est le réceptacle du principe qui l'engendre et le nourrit : cette forme du corps est la seule et dernière trace des choses d'en haut dans la dernière des choses d'en bas.

2 Les paroles de Platon : « L'âme en général prend soin de tout ce qui est inanimé » s'appliquent surtout à l'âme

IV [15]

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΛΗΧΟΤΟΣ ΗΜΑΣ ΔΑΙΜΟΝΟΣ

1 Τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων, ἡ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἴσθησιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν. Καὶ γὰρ ἔχει αὐτὴν καὶ ἐν ἡμῖν οὖσα, ⟨οὐ⟩ κρατεῖ δὲ μέρος οὖσα· ὅταν δὲ ἐν φυτοῖς γένηται, αὕτη κρατεῖ οἷον μόνη γενομένη. Αὕτη μὲν οὖν οὐδὲν γεννᾷ, ⟨ἢ⟩ γεννᾷ πάντη ἕτερον αὑτῆς· οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετὰ ταύτην, ἀλλὰ τὸ γεννώμενον ἄζων. Τί οὖν; Ἡ, ὥσπερ πᾶν, ὅσον πρὸ τούτου ἐγεννᾶτο, ἀμόρφωτον ἐγεννᾶτο, εἰδοποιεῖτο δὲ τῷ ἐπιστρέφεσθαι πρὸς τὸ γεννῆσαν οἷον ἐκτρεφόμενον, οὕτω δεῖ καὶ ἐνταῦθα τὸ γεννηθὲν οὐ ψυχῆς ἔτι εἶδος, οὐ γὰρ ἔτι ζῇ, ἀλλ᾽ ἀοριστίαν εἶναι παντελῆ. Εἰ μὲν γὰρ κἂν τοῖς προτέροις ἡ ἀοριστία, ἀλλ᾽ ἐν εἴδει· οὐ γὰρ πάντη ἀόριστον, ἀλλ᾽ ὡς πρὸς τὴν τελείωσιν αὐτοῦ· τὸ δὲ νῦν πάντη. Τελειούμενον δὲ γίνεται σῶμα μορφὴν λαβὸν τὴν τῇ δυνάμει πρόσφορον, ὑποδοχὴ τοῦ γεννήσαντος καὶ ἐκθρέψαντος, καὶ μόνον τοῦτο ἐν σώματι ἔσχατον τῶν ἄνω ἐν ἐσχάτῳ τοῦ κάτω.

2 Καὶ τὸ « ψυχὴ πᾶσα ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου » ἐπὶ

1 1 μὲν αἱ: μὲν ἐκεῖ αἱ dubit. Volkmann || 4 οὐ κρατεῖ Müller: κρατεῖται Vitringa || 6 ἢ inser. Volkmann || γεννᾷ πάντη: γεννᾷ abest in Vat. del. Kirchhoff || 12 εἰ: ἡ ABEF Darm. || 15 τῇ δυνάμει EF: τῇ τοῦ δυνάμει cet. codd. τῇ αὐτοῦ δυνάμει Kirchhoff || ὑποδοχὴ Kirchhoff: ὑποδοχήν.

universelle. Mais chaque âme le fait à sa manière. « Elle circule dans le ciel tout entier, sous des formes différentes selon les lieux », c'est-à-dire sous la forme d'âme sensitive, d'âme raisonnable, ou d'âme végétative. La partie dominante en elle remplit sa fonction propre, tandis que les autres sont inactives, car elles sont extérieures à elle. Il n'en est pas de même chez l'homme ; les fonctions inférieures ne dominent pas, mais elles sont en lui ; d'autre part, la fonction supérieure, la raison, ne domine pas toujours, et les autres occupent une place à côté d'elle ; ainsi l'homme est un être sensitif, qui possède des organes des sens ; il est sous beaucoup de rapports comme une plante ; car il a un corps qui s'accroît et qui engendre. Toutes les fonctions, en lui, agissent donc ensemble ; mais c'est par la fonction supérieure, qu'il est homme et possède sa forme totale.

L'âme, en sortant du corps, devient celle de ces fonctions qui avait en elle le plus de développement. C'est pourquoi il faut nous enfuir là-haut, afin de ne pas nous transformer en une puissance purement sensitive, par l'assujettissement aux images sensitives ou en une puissance végétative par l'assujettissement aux désirs sexuels et à la gloutonnerie, mais en un être intelligent, en une intelligence, en un dieu. « Ceux qui ont conservé intacte en eux l'humanité redeviennent des hommes ; ceux qui n'ont vécu que par les sens deviennent des bêtes et des bêtes féroces, si cette vie des sens s'accompagne d'un caractère emporté ; aux proportions différentes de ces facultés correspond la différence des bêtes où ils se réincarnent. Si la vie des sens s'accompagnait de désirs et de plaisirs, ils deviennent des animaux lascifs et gloutons. Si, avec les mêmes penchants, ils n'ont eu qu'une sensibilité émoussée et inerte, ils deviennent des plantes ; car, lorsque ces penchants sont isolés ou prépondérants, c'est la puissance végétative qui agit, et l'homme s'est préparé à devenir un arbre. Les amis de la musique, dont l'âme est restée pure, se transforment en oiseaux chanteurs ; les rois, qui n'ont pas été guidés par la raison, en aigles, s'ils n'ont pas eu d'autres vices ; les astronomes qui observent sans s'aider de l'intelligence, les regards toujours levés vers le ciel, sont changés en oiseaux qui volent dans les hautes régions. Celui qui a pratiqué les vertus civiles reste un homme ; et s'il les a moins observées, il devient un animal sociable, tel que l'abeille. »

ταύτης μάλιστα· αἱ δ' ἄλλαι ἄλλως. « Πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσιν », ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἴδει ἢ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ. Τὸ γὰρ κρατοῦν αὐτῆς μόριον τὸ ἑαυτῷ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἀργεῖ· ἔξω γάρ. Ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χείρω, ἀλλὰ σύνεστιν· οὐδέ γε τὸ κρεῖττον ἀεί· ἔστι γὰρ καὶ ταῦτα χώραν τινὰ ἔχοντα. Διὸ καὶ ὡς αἰσθητικοί· ἔστι γὰρ καὶ ὄργανα αἰσθήσεως· καὶ πολλὰ ὡς φυτά· ἔστι γὰρ σῶμα αὐξόμενον καὶ γεννῶν· ὥστε πάντα συνεργεῖ, κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον τὸ ὅλον εἶδος ἄνθρωπος. Ἐξελθοῦσα δέ, ὅτι περ ἐπλεόνασε, τοῦτο γίνεται. Διὸ φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω, ἵνα μὴ εἰς τὴν αἰσθητικὴν ἐπακολουθοῦντες τοῖς αἰσθητοῖς εἰδώλοις, μηδὲ εἰς τὴν φυτικὴν ἐπακολουθοῦντες τῇ ἐφέσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐδωδῶν λιχνείαις, ἀλλ' εἰς τὸ νοερὸν καὶ νοῦν καὶ θεόν. « Ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν, πάλιν ἄνθρωποι· ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῷα. Ἀλλ' εἰ μὲν αἰσθήσει μετὰ θυμοῦ, τὰ ἄγρια, καὶ ἡ διαφορὰ ἡ ἐν τούτοις τὸ διάφορον τῶν τοιούτων ποιεῖ· ὅσοι δὲ μετ' ἐπιθυμίας καὶ ἡδονῆς τοῦ ἐπιθυμοῦντος, τὰ ἀκόλαστα τῶν ζῴων καὶ γαστρίμαργα. Εἰ δὲ μηδὲ αἰσθήσει μετὰ τούτων, ἀλλὰ νωθείᾳ αἰσθήσεως μετ' αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἢ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικόν, καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δενδρωθῆναι. Τοὺς δὲ φιλομούσους μέν, καθαρίους δὲ τὰ ἄλλα, εἰς τὰ ᾠδικά· τοὺς δὲ ἀλόγως βασιλέας ⟨εἰς⟩ ἀετούς, εἰ μὴ ἄλλη κακία παρείη· μετεωρολόγους δὲ ἄνευ φρονήσεως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀεὶ αἰρομένους εἰς ὄρνεις μετεώρους ταῖς πτήσεσιν. Ὁ δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ⟨τηρήσας⟩ ἄνθρωπος· ὁ δὲ ἧττον ἀρετῆς πολιτικῆς μετέχων πολιτικὸν ζῷον, μέλιττα ἢ τὰ τοιαῦτα. »

2 9 αὐξόμενον : αὐξανόμενον Vat. || 15 θεῶμεν post θεόν inser. Vitringa || 20 ἡδονῆς Kirchhoff : τῆς ἡδονῆς codd. || 21 μηδὲ : μὴ B μὴ δ' EF || 22 νωθείᾳ : ἴσως νωθρείᾳ Vat. in marg. || 25 εἰς Kirchhoff || 29 τηρήσας Vitringa || 30 μέλιττα ἢ EF : ἢ μέλιττα codd.

3 — Quel démon nous mène donc? Un démon qui est ici-bas. Quel dieu? Est-ce bien un dieu ici-bas? Car c'est une faculté agissante que chacun a pour guide, parce qu'elle le dirige ici-bas. Cette faculté est-elle donc le démon auquel est échue notre vie? — Nullement; ce démon est un principe supérieur à cette faculté; il préside à notre vie sans agir lui-même, et c'est la faculté inférieure qui agit. Par exemple, si notre faculté active est la sensibilité, notre démon est un principe raisonnable; si nous vivons d'une vie conforme à la raison, notre démon est un principe supérieur à la faculté de la raison; il préside à notre vie sans agir lui-même, et permet à notre faculté rationnelle d'entrer en activité. C'est pourquoi Platon dit avec raison que « nous choisirons notre démon »; car en choisissant un genre de vie, nous choisissons un démon supérieur à cette vie. — Pourquoi, alors, nous « conduit-il? » — Il ne peut conduire l'être qui a achevé sa vie; auparavant, il nous conduit pendant toute la durée de notre vie; mais, une fois la vie terminée, l'on obéit à un autre démon, parce que l'on est mort à la vie en acte.

Pendant la vie, donc, notre démon veut nous conduire; il domine; et il vit lui-même sous la conduite d'un autre démon. Si nous venons à déchoir sous l'influence de nos mauvaises mœurs, nous en sommes châtiés; ainsi est puni le méchant; son vice le fait tomber à un rang inférieur, et il mène la vie qui ressemble aux seules facultés alors agissantes en lui, la vie d'une bête. Si, au contraire, nous pouvons suivre le démon qui est au-dessus de nous, nous nous élevons nous-mêmes en vivant de sa vie; ce démon, vers qui nous sommes conduits, devient la partie la meilleure de nous-mêmes, et celle à qui nous donnons la puissance; après lui, nous prenons pour guide un autre démon encore supérieur, et ainsi, jusqu'au plus élevé. Car l'âme est plusieurs choses; elle est toutes choses, les choses supérieures et les choses inférieures, et elle s'étend dans tout le domaine de la vie. Chacun de nous est un monde intelligible; liés aux choses inférieures par ce que l'on voit de nous, nous touchons aux choses supérieures par ce que nous avons d'intelligible; par notre partie pleinement intelligible, nous demeurons en haut; mais, par la partie qui tient le dernier rang, nous sommes enchaînés aux choses d'en bas, répandant sur elles une émanation ou plutôt une activité émanée de la partie

3 Τίς οὖν δαίμων; Ὃ καὶ ἐνταῦθα. Τίς δὲ θεός; Ἢ ὁ ἐνταῦθα; Τὸ γὰρ ἐνεργῆσαν τοῦτο ἕκαστον ἄγει, ἅτε καὶ ἐνταῦθα ἡγούμενον. Ἆρ' οὖν τοῦτό ἐστιν ὁ δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει; Ἢ οὔ, ἀλλὰ τὸ πρὸ αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ ἐφέστηκεν ἀργοῦν, ἐνεργεῖ δὲ τὸ μετ' αὐτό. Καὶ εἰ μὲν τὸ ἐνεργοῦν ᾗ αἰσθητικοί, ὁ δαίμων τὸ λογικόν· εἰ δὲ κατὰ τὸ λογικὸν ζῶμεν, ὁ δαίμων τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἐφεστὼς ἀργὸς συγχωρῶν τῷ ἐργαζομένῳ. Ὀρθῶς οὖν λέγεται ἡμᾶς αἱρήσεσθαι. Τὸν γὰρ ὑπερκείμενον κατὰ τὴν ζωὴν αἱρούμεθα. Διὰ τί οὖν αὐτὸς ἄγει; Ἢ τὸν βιοτεύσαντα οὐκ ἔστιν ἄγειν, ἀλλὰ πρὸ τοῦ μὲν ἄγειν, ὅτε ἔζη, παυσάμενον δὲ τοῦ ζῆν ἄλλῳ παραχωρεῖν [τὴν ἐνέργειαν] τεθνηκότα τὴν αὐτοῦ κατ' ἐνέργειαν ζωήν.

Ὁ μὲν οὖν ἐθέλει ἄγειν καὶ κρατήσας ζῇ αὐτὸς ἄλλον καὶ αὐτὸς ἔχων δαίμονα· εἰ δὲ βαρύνοιτο τῇ ῥώσει τοῦ χείρονος ἤθους, ἔχει ἐκεῖνος τὴν δίκην. Ταύτῃ καὶ ὁ κακὸς ἐπὶ τὸ χεῖρον βρίσαντος πρὸς τὴν ὁμοιότητα τοῦ ἐνεργήσαντος ἐν τῇ ζωῇ εἰς βίον θήρειον. Εἰ δὲ ἔπεσθαι δύναιτο τῷ δαίμονι τῷ ἄνω αὐτοῦ, ἄνω γίνεται ⟨κατ'⟩ ἐκεῖνον ζῶν καὶ ἐφ' ὃ ἄγεται κρεῖττον μέρος αὐτοῦ ἐν προστασίᾳ θέμενος καὶ μετ' ἐκεῖνον ἄλλον ἕως ἄνω. Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἷον ἀπόρροιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.

3 2 ἕκαστον : ἑκάστου Marc A Marc C || 3 ἐνταῦθα : ἐντεῦθεν Marc A Darm. || 6 ᾗ αἰσθητικοί : ἡ αἰσθητική Marc C || ὁ Vitringa : καὶ ὁ || 11 πρὸ τοῦ : πρό του F in marg. || 12 τὴν ἐνέργειαν seclusi || 16 ἐκεῖνος Müller : ἐκεῖνο codd. || 19 κατ' Kirchhoff || 20 ἐφ' ὃ : ὑφ' οὗ con. Creuzer e Ficino ἐφ' ᾧ F Marc B || 24 καὶ τοῖς κόσμου post ἄνω del. Kirchhoff.

pleinement intelligible, qui n'en est d'ailleurs nullement amoindrie.

4 — Cette émanation reste-t-elle toujours dans le corps ? — Non pas ; tournons-nous là-haut, et elle s'y tourne avec nous. — Et l'âme de l'univers ? La portion qui en est émanée abandonnera-t-elle l'univers, quand l'âme se tournera en haut ? — Non, parce qu'elle ne s'était pas abaissée par sa portion inférieure. Elle ne vient pas, elle ne descend pas : elle reste. Le corps du monde s'attache à elle et en est comme illuminé, sans qu'elle en soit embarrassée ni ne prenne souci ; car le monde est en sécurité. — Quoi ! n'en a-t-elle pas la sensation ? — « Elle n'a pas la vue », dit Platon, puisque l'univers n'a pas d'yeux, pas plus, c'est clair, qu'il n'a d'oreilles, de nez, ni de langue. — Quoi ! n'a-t-il pas la conscience de ce qui est en lui, comme nous l'avons de ce qui est en nous ? — Il en est comme lorsque notre état est conforme à la nature ; alors, c'est le calme, pas même le plaisir ; la puissance végétative est là, sans y être, et la faculté sensitive de même. (Mais c'est ailleurs qu'on a à parler du monde ; nous n'en parlons maintenant que dans la mesure où notre question le touche.)

5 — Si, là-bas, l'âme « choisit son démon » et sa vie, de quoi peut-elle encore rester maîtresse ? — Le choix de là-bas, dont parle Platon, veut dire la volonté ou disposition de l'âme dans son ensemble et dans sa totalité. — Mais, si la volonté de l'âme est maîtresse, et si la disposition présente issue des vies vécues antérieurement y domine, le corps n'est plus une cause de mal. Si le caractère de l'âme existe avant le corps, et si l'âme a le caractère qu'elle s'est choisie, et, comme dit Platon, « ne change pas de démon », ce n'est pas ici-bas qu'on devient bon ou mauvais. Est-ce peut-être qu'on n'est bon ou mauvais qu'en puissance, et que, ici-bas, on devient actuellement l'un ou l'autre ? Qu'arrive-t-il donc, si, avec un caractère honnête, on tombe sur un corps mal fait, ou inversement ? — C'est que chacune des deux âmes, la bonne et la mauvaise, a plus ou moins le pouvoir de se procurer le corps correspondant ; et d'ailleurs les hasards des événements extérieurs ne transfor-

4 Ἆρ᾽ οὖν ἀεὶ ἐν σώματι τοῦτο; Ἢ οὔ· ἐὰν γὰρ στραφῶμεν συνεπιστρέφεται καὶ τοῦτο. Τί οὖν ἡ τοῦ παντός; Ἀποστήσεται καὶ τὸ αὐτῆς μέρος στραφείσης; Ἢ οὐδὲ συνένευσε τῷ μέρει αὐτῆς τῷ ἐσχάτῳ· οὐδὲ γὰρ ἦλθεν οὐδὲ κατῆλθεν, ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται οὐκ ἐνοχλοῦν οὐδὲ παρέχον μερίμνας ἐν ἀσφαλεῖ τοῦ κόσμου κειμένου. Τί οὖν; Οὐκ αἰσθάνεταί τινα αἴσθησιν; « Ὅρασιν οὐκ ἔχει », φησίν, ὅτι μηδὲ ὀφθαλμούς· οὐδὲ ὦτα οὐδὲ ῥῖνας δηλονότι οὐδὲ γλῶτταν. Τί οὖν; Συναίσθησιν ὥσπερ ἡμεῖς τῶν ἐντὸς ἡμῶν; Ἢ ὁμοίως κατὰ φύσιν ἐχόντων ἠρέμησις. Οὐδὲ ἡδονή. Πάρεστιν οὖν καὶ τὸ φυτικὸν οὐ παρὸν καὶ τὸ αἰσθητικὸν ὡσαύτως. Ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ κόσμου ἐν ἐλλοις· νῦν δὲ ὅσον ἐφήπτετο ἡ ἀπορία αὐτοῦ εἴρηται.

5 Ἀλλ᾽ εἰ ἐκεῖ αἱρεῖται τὸν δαίμονα καὶ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὸς κύριοι; Ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται. Ἀλλ᾽ εἰ ἡ προαίρεσις τῆς ψυχῆς κυρία καὶ τοῦτο κρατεῖ, ὃ ἂν πρόχειρον ἔχῃ μέρος ἐκ τῶν προβεβιωμένων, οὐκέτι τὸ σῶμα αἴτιον οὐδενὸς κακοῦ αὐτῷ· εἰ γὰρ προτερεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος τοῦ σώματος καὶ τοῦτο ἔχει, ὃ εἵλετο, καὶ « τὸν δαίμονα », φησίν, « οὐκ ἀλλάττεται », οὔτε ὁ σπουδαῖος ἐνταῦθα γίνεται οὔτε ὁ φαῦλος. Ἆρ᾽ οὖν δυνάμει ἔστιν ἑκάτερος, ἐνεργείᾳ δὲ γίνεται; Τί οὖν, εἰ φαύλου σώματος ὁ τὸ ἦθος σπουδαῖος τύχοι, ὁ δὲ τἀναντία; Ἢ δύναται μᾶλλον καὶ ἧττον τὰ τῆς ψυχῆς ἑκατέρας ἑκάτερα τὰ σώματα παρέχεσθαι, ἐπεὶ καὶ αἱ ἄλλαι ἔξωθεν τύχαι τὴν ὅλην προαίρεσιν οὐκ ἐκβιβάζουσιν.

4 1 ἀεὶ deest in E Darm. || 2 ἡ Kirchhoff : ἢ codd. || 6 ἐνοχλοῦν οὐδὲ Müller : ἐνοχλουμένου δὲ codd. || 7 παρέχον : παρέσχον F.
5 1 καὶ τόν Kirchhoff : καὶ εἰ τόν codd. || 6 αὐτῷ : ἐν αὐτῷ Vat. αὐτῇ Kirchhoff || 9 οὔτε — οὔτε Kirchhoff : οὐδὲ — οὐτὲ codd. || 14 ἐκβιβάζουσιν : ἐκβιάζουσιν Vat.

ment jamais complètement la volonté. Lorsque Platon parle « des sorts », puis des « modèles de vie », et ensuite des hasards du choix, et lorsqu'il ajoute que le choix que l'âme fait de sa vie dans les modèles présents dépend de son caractère, il donne la prééminence aux âmes, qui disposent, au gré de leurs caractères, de ce qui leur a été donné. Le démon dont il parle n'est point en effet une réalité qui nous soit tout à fait extérieure ; il l'est assez pour ne pas être lié à nous dans son action ; mais il est nôtre, pour autant que *nous* désigne l'âme ; il n'est pas nôtre, en tant que *nous* désigne l'homme avec toutes ses propriétés et sa vie subordonnée au démon. C'est ce dont témoignent les paroles du *Timée* ; prises en ce sens, elles ne sont pas du tout contradictoires ; elles le seraient, si on prenait le mot démon en un autre sens. L'expression (de la *République*) : « le démon accomplit ce qu'on a choisi », s'accorde aussi avec ce sens. Car le démon qui siège au-dessus d'un être ne le laisse ni trop s'abaisser, ni s'élever au-dessus de lui, ni l'égaler ; car on ne peut devenir autre que dans la mesure où on l'est déjà [1].

6 — Qu'est-ce donc que le sage ? — Celui qui agit par la meilleure partie de lui-même ; il ne serait pas un sage, s'il avait un démon qui collaborât à son action ; en lui, c'est l'intelligence qui est active. Donc ou bien le sage est lui-même un démon, ou bien il agit suivant un démon, et ce démon, pour lui, est un Dieu. — Il y aurait donc un démon même au-dessus de l'intelligence ? — Oui, puisque la réalité supérieure à l'intelligence est un démon pour lui. — Pourquoi n'a-t-il pas la sagesse dès le début de sa vie ? — C'est à cause du « trouble » qui résulte de la génération. Pourtant, même avant d'exercer sa raison, il a un mouvement intérieur qui tend à ce qui lui est propre. — Son démon le dirige-t-il complètement ? — Non ; car l'âme est constituée de telle manière que, avec telle nature, dans telles circonstances, elle ait telle vie et telle volonté.

— Pourtant Platon dit que le démon en question, après avoir conduit l'âme au Hadès, ne reste pas le même, à moins que l'âme ne choisisse une seconde fois la même vie. Mais

1. Voir, à la fin de la *notice*, la liste des citations de Platon faites dans ce chapitre et dans le reste du traité.

Ὅταν δὲ λέγηται, ὡς πρῶτον οἱ κλῆροι, εἶτα τὰ τῶν βίων παραδείγματα, ἔπειτα τὰ ἐν ταῖς τύχαις, καὶ ὡς ἐκ τῶν παρόντων τοὺς βίους κατὰ τὰ ἤθη ⟨αἱροῦνται⟩, τὸ κύριον μᾶλλον δίδωσι ταῖς ψυχαῖς διατιθείσαις τὰ δοθέντα πρὸς τὰ αὑτῶν ἤθη. Ὅτι γὰρ ὁ δαίμων οὗτος οὐ παντάπασιν ἔξω, ἀλλ' οὕτως, ὡς μὴ συνδεδεμένος οὐδ' ἐνεργῶν, ἡμέτερος δὲ ὡς ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, οὐχ [ὁ] ἡμέτερος δέ, ὡς ἄνθρωποι τοιοίδε τὴν ὑπ' αὐτὸν ζωὴν ἔχοντες, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἃ εἰ μὲν οὕτω ληφθείη, οὐδεμίαν ἕξει μάχην σχόντα ἄν τινα ἀσυμφωνίαν, εἴ ἄλλως ὁ δαίμων ληφθείη. Τὸ δὲ « ἀποπληρωτὴν ὧν τις εἵλετο » καὶ αὐτὸ σύμφωνον. Οὔτε γὰρ πολὺ κατωτέρω ἐᾷ ἐλθεῖν εἰς τὸ χεῖρον ὑπερκαθήμενος, ἀλλ' ἐκεῖνο ἐνεργεῖ μόνον τὸ ὑπ' αὐτόν, οὔτε ὑπεράνω αὐτοῦ οὔτε εἰς ἴσον· οὐ γὰρ δύναται ἄλλο γενέσθαι ἢ ἦ ἔστιν.

6 Τίς οὖν ὁ σπουδαῖος; Ἢ ὁ τῷ βελτίονι ἐνεργῶν. Ἢ οὐκ ἂν ἦν σπουδαῖος συνεργοῦντα ἑαυτῷ τὸν δαίμονα ἔχων. Νοῦς γὰρ ἐνεργεῖ ἐν τούτῳ. Ἢ οὖν δαίμων αὐτὸς ἢ κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τούτῳ θεός. Ἆρ' οὖν καὶ ὑπὲρ νοῦν; Ἢ τὸ ὑπὲρ νοῦν δαίμων αὐτῷ. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐξ ἀρχῆς; Ἢ διὰ τὸν θόρυβον τὸν ἐκ τῆς γενέσεως. Ὑπάρχει δὲ ὅμως καὶ πρὸ λόγου ἡ κίνησις ἡ ἔνδοθεν ὀρεγομένη τῶν αὑτῆς. Πάντως οὖν κατορθοῖ; Ἢ οὐ πάντως, εἴπερ οὕτως ἡ ψυχὴ διαθέσεως ἔχει, ὡς ἐν τούτοις τοῖς τοιοῖσδε τοιάδε οὖσα τοιοῦτον ἔχειν βίον καὶ τοιαύτην προαίρεσιν.

Ὁ μέντοι δαίμων οὗτος, ὃν λέγομεν, ἀγαγὼν λέγεται εἰς ᾅδου οὐκέτι ὁ αὐτὸς μένειν, ἐὰν μὴ τὰ αὐτὰ ἕληται πάλιν.

18 αἱροῦνται Müller || 22 ὁ del. Volkmann || δὲ ὡς Vitringa : δὲ ὡς codd.

6 1 τίς Creuzer Ficin : τί codd. || τῷ βελτίονι : τὸ βέλτιον AEl² Vat. in marg. || 2 συνεργοῦντα ἑαυτῷ : ἐνεργοῦντα ἑαυτόν Vat. || ἔχων. Νοῦς sic interpunx. Creuzer Ficin : ἔχων ; Νοῦς cet. edit. || 3 οὖν : γὰρ Vat. || 4 νοῦν ; ἦ conicio : νοῦν, εἰ || 10 τοιοῦτον Marc A Vat. : τοῦτον || τοιαύτην Kirchhoff : ταύτην.

que devient-il avant ce nouveau choix ? — Conduire les âmes au jugement, c'est, pour le démon, reprendre, à l'issue de la vie, la même forme qu'il avait avant la naissance ; et comme au début d'une nouvelle période, il reste auprès des âmes qui subissent le châtiment, pendant toute la durée qui s'écoule jusqu'à la seconde naissance ; mais ce n'est pas une vie, c'est l'expiation de leur vie.

— Et les âmes qui entrent dans les corps de bêtes ? Ont-elles un démon ou moins qu'un démon ? — Un démon, mais un démon méchant et stupide. — Et les âmes qui sont là-haut ? — Parmi elles, les unes sont dans le monde sensible, et les autres en dehors. Celles qui sont dans le monde sensible sont ou bien dans le soleil, ou dans une autre planète, ou dans le ciel des fixes, chacune selon le progrès de leur raison ici-bas. Car il faut savoir qu'il y a en notre âme non seulement un monde intelligible, mais une disposition analogue à celle de l'âme du monde ; celle-ci se distribue dans la sphère des fixes et les sphères des planètes selon la diversité de ses puissances ; or, les puissances qui sont en nous sont de même espèce que les puissances de l'âme universelle ; de chacune d'elles procède une activité différente ; en se séparant du corps, chacune des âmes va là-bas, dans l'astre qui correspond à la manière dont elle a agi et vécu ; elle a alors comme dieu ou comme démon soit cet astre lui-même soit l'astre qui a une puissance plus élevée. Mais cela serait à examiner de plus près.

Pour les âmes sorties du monde sensible, elles sont au-dessus des démons ; elles ont surmonté la fatalité des naissances et l'ordre des choses visibles, tant qu'elles sont là-bas. Elles y ramènent avec elles l'essence qui, en elles, désirait la génération. Il est exact de dire que cette essence est « l'essence qui devient divisible dans les corps » en se multipliant et en se divisant, mais non pas en parties séparées dans l'espace ; car elle est la même en tous les points du corps, et elle y est toute entière, et elle est unique[1]. Si un seul animal en engendre plusieurs, c'est qu'elle se divise comme nous le disons ; de même aussi, d'une seule plante en naissent plusieurs ; car cette essence est « divisible dans les corps ». Tantôt l'âme unique produit ces vies multiples

1. Cf. sur cette interprétation du *Timée*, Ennéade IV, 2.

Πρὸ δὲ τοῦ πῶς; Τὸ δὴ ἀγαγεῖν εἰς τὴν κρίσιν τὸ εἰς τὸ αὐτὸ σχῆμα ἐλθεῖν μετὰ τὴν ἀπογένεσιν, ὃ εἶχε πρὸ τῆς γενέσεως· εἶτα ὥσπερ ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης τὸν μεταξὺ τῆς ὕστερον γενέσεως χρόνον ταῖς κολαζομέναις πάρεστιν. Ἢ οὐδὲ βίος αὐταῖς, ἀλλὰ δίκη.

Τί δέ; Ταῖς εἰς θήρεια σώματα εἰσιούσαις ἔλαττον; Ἢ δαίμων ἢ πονηρός γε ἢ εὐήθης. Ταῖς δὲ ἄνω; Ἢ τῶν ἄνω αἱ μὲν ἐν αἰσθητῷ, αἱ δὲ ἔξω. Αἱ μὲν οὖν ἐν αἰσθητῷ ἢ ἐν ἡλίῳ ἢ ἐν ἄλλῳ τῶν πλανωμένων, αἱ δ' ἐν τῇ ἀπλανεῖ, ἑκάστη καθὸ λογικῶς ἐνήργησεν ἐνταῦθα· χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν· νενεμημένης οὖν κἀκείνης εἴς τε τὴν ἀπλανῆ καὶ τὰς πλανωμένας κατὰ δυνάμεις διαφόρους ὁμοειδεῖς ταύταις ταῖς δυνάμεσι καὶ τὰς παρ' ἡμῖν εἶναι καὶ ἐνέργειαν εἶναι παρ' ἑκάστης καὶ ἀπαλλαγείσας ἐκεῖ γίνεσθαι πρὸς ἄστρον τὸ σύμφωνον τῷ ἐνεργήσαντι καὶ ζήσαντι ἦθει καὶ δυνάμει, καὶ τοιούτῳ θεῷ καὶ δαίμονί γε ἢ αὐτῷ τούτῳ χρήσεσθαι ἢ τῷ ὑπὲρ ταύτην τὴν δύναμιν· σκεπτέον δὲ τοῦτο βέλτιον· τὰς δὲ ἔξω γενομένας τὴν δαιμονίαν φύσιν ὑπερβεβηκέναι καὶ πᾶσαν εἱμαρμένην γενέσεως καὶ ὅλως ⟨τὸ⟩ ἐν τῷδε τῷ ὁρατῷ, ἕως ἐστὶν ἐκεῖ, συνανενεχθείσης καὶ τῆς ἐν αὐτῇ φιλογενέσεως οὐσίας, ἣν εἴ τις λέγοι ταύτην εἶναι τὴν περὶ τὰ σώματα γινομένην μεριστὴν συμπληθύνουσαν ἑαυτὴν καὶ συμμερίζουσαν τοῖς σώμασιν, ὀρθῶς λέξει. Μερίζεται δὲ οὐ μεγέθει· τὸ γὰρ αὐτὸ ἐν πᾶσιν ὅλον καὶ πάλιν ἕν· καὶ ἐξ ἑνὸς ζῴου ἀεὶ πολλὰ γεννᾶται ταύτης μεριζομένης οὕτως, ὥσπερ καὶ ἐκ τῶν φυτῶν· περὶ τὰ σώματα γὰρ καὶ αὕτη μεριστή. Καὶ ὁτὲ μὲν μένουσα ἐπὶ

21 αἱ δ' ἐν ABEF: ἐν δὲ C Marc A || 28 γίνεσθαι: γενέσθαι FA Vat. || 29 ζήσαντι: ζητήσαντι Marc A. || 30 χρήσεσθαι Kirchhoff: χρήσεται codd. || 31 τοῦτο βέλτιον edit. princeps: τοῦτο τὸ βέλτιον codd. || δὲ: δὴ Müller || 33 τὸ Kirchhoff || 35 φιλογενέσεως: φιλογενοῦς dubit. Volkmann || οὐσίας: ὡς οὐσίας Marc A || 40 καὶ deest in Marc C.

en restant dans le même corps ; c'est le cas des plantes ; tantôt elle les produit après s'être retirée ; c'est que, alors, elle les avait produites avant son départ ; c'est ce qui arrive dans les boutures des plantes ou dans les cadavres d'animaux où, à la suite de la putréfaction, des vies multiples naissent d'une seule ; à cette naissance collabore aussi une puissance du même genre qui vient de l'univers, et qui est la même ici et partout ailleurs.

Si l'âme revient ici-bas, elle prend le démon qu'elle avait ou un autre, selon la vie qu'elle choisit. Son démon est comme la barque sur laquelle elle aborde ce monde ; puis « le fuseau de la nécessité » l'accueille et la fait se ranger, comme sur un navire, à la place d'où dépendra son sort. Le mouvement des sphères l'entraîne, comme le vent entraîne le passager sur le vaisseau, qu'il soit assis ou qu'il marche ; elle voit bien des spectacles divers, subit bien des changements et des accidents, comme le passager, sur le vaisseau, subit l'action du balancement du navire ou bien change de place de son propre mouvement, parce qu'il a sa manière à lui de se comporter sur le navire. Voyez, en effet, que, dans les mêmes conditions, tout le monde n'exécute pas le même mouvement, n'a pas la même volonté et n'agit pas de la même manière. Pour des hommes différents, que les circonstances soient identiques ou non, les résultats sont toujours différents ; pour d'autres, les événements sont toujours les mêmes, les circonstances fussent-elles différentes : tel est, en effet, leur destin.

τοῦ αὐτοῦ δίδωσιν, οἷον ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς· ὁτὲ δὲ ἀπελθοῦσα πρὶν ἀπελθεῖν ἔδωκεν, οἷον καὶ ἐν τοῖς ἀνῃρημένοις φυτοῖς ἢ ἐν ζῴοις ἀποθανοῦσιν ἐκ σήψεως πολλῶν ἐξ ἑνὸς γεννηθέντων. Συνενεργεῖν δὲ καὶ [τὴν] ἐκ τοῦ παντὸς τὴν τοιαύτην δύναμιν ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν οὖσαν.

Πάλιν δὲ ἐὰν ἴῃ ἡ ψυχὴ ἐνταῦθα, ἢ τὸν αὐτὸν ἢ ἄλλον ἔχει δαίμονα κατὰ τὴν ζωήν, ἣν ποιήσεται. Ἐπιβαίνει οὖν μετὰ τούτου τοῦ δαίμονος ὥσπερ σκάφους τοῦδε τοῦ παντὸς πρῶτον, εἶτα παραλαβοῦσα ἡ τοῦ ἀτράκτου λεγομένη φύσις κατέταξεν ὥσπερ ἐν νηΐ εἴς τινα ἔδραν τύχης. Περιαγούσης δὲ τῆς περιφορᾶς ὥσπερ πνεύματος τὸν ἐπὶ τῆς νεὼς καθήμενον ἢ καὶ φερόμενον πολλαὶ καὶ ποικίλαι γίνονται καὶ θέαι καὶ μεταθέσεις καὶ συμπτώματα, καὶ ὥσπερ ἐν αὐτῇ τῇ νηῒ ἢ παρὰ τοῦ σάλου τῆς νεὼς ἢ παρ' αὐτοῦ κινηθέντος ὁρμῇ οἰκείᾳ, ἣν ἂν σχοίη τῷ ἐπὶ νεὼς εἶναι παρὰ τὸν ἑαυτοῦ τρόπον. Οὐ γὰρ ὁμοίως ἐν τοῖς αὐτοῖς πᾶς κινεῖται ἢ βούλεται ἢ ἐνεργεῖ. Γίνεται οὖν διάφορα διαφόροις ἢ ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ διαφόρων προσπεσόντων, ἢ τὰ αὐτὰ ἄλλοις, κἂν διάφορα τὰ προσπεσόντα· τοιοῦτον γὰρ ἡ εἱμαρμένη.

42 ὁτὲ Volkmann : ὅπου codd. || 45 τὴν del. Kirchhoff || 59 διαφόρων : διαφόρως Ciz Vat.

V

NOTICE

Ce traité est de la vieillesse de Plotin, et, par le caractère moins serré de son argumentation, il justifie quelque peu l'appréciation sévère de Porphyre sur les derniers écrits de son maître. Il traite comme le précédent de la théorie des démons, mais en s'inspirant du *Phèdre* et du *Banquet*, plutôt que de la *République* et du *Phédon*. Pourtant, à propos d'Éros, il traite aussi des démons en général, et même le chapitre VI marque un effort pour réunir, en un système consistant, les deux catégories de textes platoniciens, dont nous avons signalé l'indépendance au début de la notice précédente.

Plotin débute en considérant Éros sous un triple aspect, comme passion de l'âme, comme dieu et comme démon ; c'était peut-être là, dans un traité platonicien sur l'amour, une entrée en matière traditionnelle, comme on le voit d'après les fragments d'un traité perdu de Plutarque sur ce sujet.

La description de l'amour comme passion de l'âme, au premier chapitre, n'offre pas de difficulté ; elle a pour fond les textes du *Phèdre* sur la folie amoureuse et quelques passages du *Banquet*. Il y reviendra à la fin du chapitre 7 pour faire voir la place de l'Éros-passion parmi les autres formes de l'Éros.

Sur l'amour comme dieu, Plotin s'inspire du mythe de la naissance d'Éros, tel qu'il est raconté dans le discours de Pausanias au *Banquet* (181 a) : Éros est le fils d'Aphrodité ;

Aphrodité elle-même est née d'Ouranos, et elle est sans mère. Le mythe, d'après l'exégèse de Plotin, devait nous dire qu'Aphrodité enfantait Éros, après s'être unie à son père ; mais il y a ici beaucoup d'inconsistance, et Ouranos se trouve dans le développement remplacé par Cronos. L'interprétation allégorique de Plotin est fort simple : Cronos est l'intelligence, Aphrodité, l'âme, qui émane d'elle, Éros, la vision qu'obtient l'âme dans sa conversion vers l'intelligence. A cette forme du mythe d'Éros, se rattache l'explication du chapitre 4 sur Éros démon ; tandis que l'âme universelle ou l'âme du monde engendrent un Éros-dieu, les âmes particulières, liées à la matière, n'engendrent qu'un démon.

Mais à ce mythe se juxtapose un autre mythe de la naissance d'Éros-démon, celui que raconte Diotime dans le *Banquet* (204 a) ; ici, Éros n'est plus le fils d'Aphrodité ; il est né seulement en même temps qu'elle de l'union de Poros et de Pénia. Toute la fin du traité est consacrée à l'exégèse allégorique de ce nouveau mythe. Nous trouvons d'abord, au chapitre 5, la trace d'une interprétation que Plotin écarte : Poros et Pénia y étaient le monde intelligible et la matière, et Éros le monde sensible né de leur union ; cette interprétation du mythe du *Banquet* était déjà ancienne, puisqu'on la retrouve tout au long au chapitre LVII du traité de Plutarque *sur Isis*.

De plus en rattachant la triade Poros Pénia Éros à la triade Osiris Isis Horos, qu'il interprète de la même manière, le texte de Plutarque montre le lien de cette exégèse avec tout un symbolisme d'origine stoïcienne pour qui les hiérogamies avaient un sens physique et signifiaient l'origine du monde [1]. Plotin n'est pas toujours hostile à cette explication du mythe de Platon, puisque, dans un autre traité, qui date à peu près de la même époque (II 3, 9 fin), il interprète l'Éros de discours de Diotime, qui est désigné sous le nom de *grand démon* (cf. *Banquet*, 202 e), comme étant le monde

1. Cf. Saint Augustin. *de civitate dei* IV, 9 ; Dion Chrysost., *Oratio* XXXVI, 56.

sensible. Mais ici, Plotin a, à l'égard de cette allégorie physique du mythe, la même attitude qu'a eue Philon d'Alexandrie dans un cas tout à fait semblable [1]. Il y substitue une allégorie métaphysique et morale.

Toute cette allégorie semble d'ailleurs avoir pour motif principal de mettre la seconde forme du mythe d'Éros en accord avec la première. Plotin y arrive en faisant de la hiérogamie de Poros et de Pénia une image à un stade inférieur de la hiérogamie de l'Ouranos du chapitre 2 (devenu Zeus au chapitre 8) et d'Aphrodité (dont l'identité avec Héra est indiquée à la fin du chapitre 8). Zeus et Aphrodité, c'est l'intelligence et l'âme universelle. Poros est seulement le logos issu de l'intelligence, et même le logos qui ne reste pas en lui-même, mais qui développe toute la richesse des raisons qu'il a reçues de l'intelligence ; Pénia est la « matière intelligible » (ch. 6, fin), l'indétermination de l'âme (ch. 7 début) ; de cette indétermination, et de Logos naît cet être imparfait, cette aspiration infinie qu'est l'Éros-démon.

A cette interprétation, Plotin rattache au chapitre 6 ses vues d'ensemble sur la démonologie. Selon les croyances populaires, les démons ont des passions, et ils sont revêtus de corps ignés ou aériens. C'est là marquer leur infériorité sur les dieux. Mais il y a deux genres de démons, les démons issus de l'âme de l'univers, qui sont les démons gardiens que l'âme individuelle se choisit, selon le mythe du X^e^ livre de la République, et les Éros que chaque âme individuelle engendre en elle-même, selon sa dignité et sa valeur propres.

Dans son ensemble, ce traité emploie une méthode d'interprétation allégorique, qu'on trouve assez rarement, surtout avec cette suite, dans les écrits de Plotin. Il y trouve l'occasion, dans le chapitre 9, d'exprimer son opinion sur l'enseignement que nous donnent les mythes et sur la manière de les utiliser.

1. Cf. mes *Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, p. 120.

V [50]

DE L'AMOUR

1 L'amour est-il un dieu, un démon, ou une passion de l'âme ? Y a-t-il une espèce d'amour qui est dieu ou démon, et une autre qui est passion ? En quoi consiste alors chacune de ces espèces ? Voilà des questions qu'il vaut la peine d'examiner, en parcourant les idées du vulgaire et celles des philosophes sur ce sujet. Souvenons-nous surtout des pensées du divin Platon, qui a beaucoup écrit sur l'amour en plusieurs de ses œuvres. Il dit que l'amour n'est pas seulement une passion qui naît dans les âmes ; il affirme qu'il est un démon ; et il raconte sa naissance et son origine [1]. A prendre d'abord la passion que nous attribuons à l'amour, nul n'ignore qu'elle est la cause par laquelle naît dans les âmes l'idée de s'unir aux belles choses ; et l'on sait que ce désir tantôt naît chez des hommes tempérants qui s'unissent à la beauté en elle-même, tantôt recherche une action fort laide. Mais il convient de partir de là pour examiner philosophiquement l'origine de chacune de ces deux formes. En admettant qu'il y a dans les âmes, avant l'amour lui-même, une tendance vers la beauté, une connaissance du beau, une affinité avec lui et un sentiment irraisonné de cette parenté, on atteindrait, je crois, la véritable cause de la passion amoureuse. Car la laideur est aussi contraire à la nature qu'à Dieu. La nature produit, son regard fixé sur le beau et sur la détermination qui se trouve dans la ligne du bien ; l'indétermination est laide, et elle est dans la ligne du mal [2]. La

1. Platon dit l'un *Phèdre* 254 b, et l'autre *Banquet* 203 a sq.

2. Allusion à la fameuse classification pythagoricienne, dont Aristote parle dans la *Métaphysique* ; A, ch. 5, 986 b 1.

V [50]

ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ

1 Περὶ ἔρωτος, πότερα θεός τις ἢ δαίμων ἢ πάθος τι τῆς ψυχῆς, ἢ ὁ μὲν θεός τις ἢ δαίμων, τὸ δέ τι καὶ πάθος, καὶ ποῖόν τι ἕκαστον, ἐπισκέψασθαι ἄξιον τάς τε τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐπινοίας ἐπιόντας, καὶ ὅσαι ἐν φιλοσοφίᾳ ἐγένοντο περὶ τούτων, καὶ μάλιστα ὅσα ὑπολαμβάνει ὁ θεῖος Πλάτων, ὃς δὴ καὶ πολλὰ πολλαχῇ τῶν ἑαυτοῦ περὶ ἔρωτος ἔγραψεν· ὃς δὴ οὐ μόνον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγινόμενόν τι πάθος εἴρηκεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ δαίμονά φησιν αὐτὸν καὶ περὶ γενέσεως αὐτοῦ διεξῆλθεν, ὅπως καὶ ὅθεν ἐστὶ γεγενημένος. Περὶ μὲν οὖν τοῦ πάθους οὗ τὸν ἔρωτα αἰτιώμεθα, ὅτι ἐγγίνεται ἐν ψυχαῖς ἐφιεμέναις καλῷ τινι συμπλακῆναι, καὶ ὡς ἡ ἔφεσις αὕτη ἡ μέν ἐστι παρὰ σωφρόνων αὐτῷ τῷ κάλλει οἰκειωθέντων, ἡ δὲ καὶ τελευτᾶν ἐθέλει εἰς αἰσχροῦ τινος πρᾶξιν, οὐδεὶς ἀγνοεῖ δήπου· ὅθεν δέ τὴν ἀρχὴν ἔχει ἑκάτερος τὸ ἐντεῦθεν ἐπισκοπεῖν διὰ φιλοσοφίας προσήκει. Ἀρχὴν δὲ εἴ τις θεῖτο τὴν αὐτοῦ ⟨τοῦ⟩ κάλλους πρότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ὄρεξιν καὶ ἐπίγνωσιν καὶ συγγένειαν καὶ οἰκειότητος ἄλογον σύνεσιν, τυγχάνοι ἄν, οἶμαι, τοῦ ἀληθοῦς τῆς αἰτίας. Τὸ μὲν γὰρ αἰσχρὸν ἐναντίον καὶ τῇ φύσει καὶ τῷ θεῷ. Καὶ γὰρ ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ὡρισμένον βλέπει, ὃ ἔστιν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχίᾳ· τὸ δὲ ἀόριστον

1 4 ἀνθρώπων deest in B || ἐπιόντας : ἐπιόντων Ciz || 6 ὅς : ἅ Vat. in marg. οὗ Marc C || 17 τοῦ Kirchhoff.

nature naît de l'être intelligible, c'est-à-dire, évidemment, du Bien et du Beau.

Or, quand on aime un être, et qu'on a de l'affinité avec lui, on a aussi de la sympathie pour ses images. Si on niait cette cause de la passion, on ne pourrait expliquer comment et pourquoi elle naît, pas même dans le cas de l'amour sexuel. Car ceux qui éprouvent ce genre d'amour veulent engendrer dans la beauté ; il serait absurde que la nature, qui aspire à produire de belles choses, voulût engendrer dans la laideur[1]. Ceux qui sont portés à engendrer ici-bas, se contentent de la beauté d'ici-bas, c'est-à-dire de celle qui se trouve dans les images et dans les corps ; ils ne possèdent pas cette beauté archétype qui est pourtant la cause de leur amour pour les choses d'ici-bas. Quand, partant de cette beauté d'ici-bas, ils ont souvenir de celle d'en haut, ils ne se plaisent plus à l'une que parce qu'elle est l'image de l'autre. Mais quand ils n'ont pas ce souvenir, faute de comprendre leur passion, ils s'imaginent que la beauté d'ici-bas est la véritable beauté.

Tant qu'ils restent tempérants, leur attachement à la beauté d'ici-bas n'est pas une faute ; mais dès qu'ils se dégradent dans le plaisir sexuel, il y a faute. Quiconque aime cette beauté d'une âme pure, a assez d'elle seule, qu'il ait ou non le souvenir de la beauté d'en haut ; mais quiconque a mêlé à cet amour le désir de l'immortalité compatible avec la nature mortelle, cherche le beau dans la perpétuité de la génération[2] ; selon la loi naturelle, il féconde et il engendre dans le beau ; il féconde pour assurer la perpétuité ; il engendre dans le beau à cause de son affinité pour le beau. L'éternité est en effet parente de la beauté ; la nature éternelle est le beau primitif ; et tout ce qui dérive de cette nature est beau. Ainsi celui qui n'aspire pas à engendrer est plus complètement satisfait par la beauté ; si l'on désire produire la beauté, c'est par indigence, c'est parce qu'on n'est pas satisfait et parce que l'on pense l'être en produisant la beauté et en engendrant dans la beauté. Mais quiconque veut satisfaire son désir malgré les lois et contre la nature, a bien suivi sans doute, au début, les voies de la nature ;

1. La phrase est inspirée du discours de Diotime au *Banquet* 206 c.
2. Phrase tirée du *Banquet* 206 e.

αἰσχρὸν καὶ τῆς ἑτέρας συστοιχίας. Τῇ δὲ φύσει γένεσις ἐκεῖθεν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ δῆλον ὅτι καὶ τοῦ καλοῦ. Ὅτῳ δέ τις ἄγαται καὶ ἔστι συγγενής, τούτου ᾠκείωται καὶ πρὸς τὰς εἰκόνας. Εἰ δέ τις ταύτην τὴν αἰτίαν ἀνέλοι, ὅπῃ τὸ πάθος γίνεται καὶ δι' ἃς αἰτίας οὐχ ἕξει λέγειν οὐδ' ἐπ' αὐτῶν τῶν διὰ μῖξιν ἐρώτων. Καὶ γὰρ οὗτοι τίκτειν βούλονται ἐν τῷ καλῷ· ἐπείπερ ἄτοπον βουλομένην τὴν φύσιν καλὰ ποιεῖν ἐν αἰσχρῷ γενναν βούλεσθαι. Ἀλλὰ γὰρ τοῖς μὲν τῇδε γενναν κινουμένοις ἀρκεῖ τὸ τῇδε καλὸν ἔχειν, ὅπερ πάρεστιν ἐν εἰκόσι καὶ σώμασιν, ἐπεὶ μὴ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῖς πάρεστιν, ὃ ἔστιν αἴτιον αὐτοῖς τοῦ καὶ τοῦδε ἐρᾶν. Καὶ εἰς ἀνάμνησιν μὲν ἐκείνου ἀπὸ τοῦδε ἐλθοῦσιν ἀγαπᾶται τοῦτο ὡς εἰκών, μὴ ἀναμνησθεῖσι δὲ ὑπ' ἀγνοίας τοῦ πάθους ἀληθὲς τοῦτο φαντάζεται. Καὶ σώφροσι μὲν οὖσιν ἀναμάρτητος ἡ πρὸς τὸ τῇδε καλὸν οἰκείωσις, ἡ δὲ πρὸς μῖξιν ἔκπτωσις ἁμαρτία. Καὶ ὅτῳ μὲν καθαρὸς ὁ τοῦ καλοῦ ἔρως ἀγαπητὸν τὸ κάλλος μόνον εἴτε ἀναμνησθέντι εἴτε καὶ μή, ὅτῳ δὲ μέμικται καὶ ἄλλη τοῦ ἀθάνατον εἶναι ὡς ἐν θνητῷ ἐπιθυμία, οὗτος ἐν τῷ ἀειγενεῖ καὶ ἀϊδίῳ τὸ καλὸν ζητεῖ καὶ κατὰ φύσιν μὲν ἰὼν σπείρει καὶ γεννᾷ ἐν καλῷ, σπείρων μὲν εἰς τὸ ἀεί, ἐν καλῷ δὲ διὰ συγγένειαν τοῦ καλοῦ. Καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀΐδιον συγγενὲς τῷ καλῷ καὶ ἡ ἀΐδιος φύσις τὸ πρώτως τοιοῦτον καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς τοιαῦτα πάντα. Τὸ μὲν οὖν μὴ γενναν ἐθέλον μᾶλλον αὐταρκέστερον τῷ καλῷ, τὸ δὲ ἐφιέμενον ποιῆσαι καλόν τε ἐθέλει ποιεῖν ὑπ' ἐνδείας καὶ οὐκ αὔταρκες καί, εἴπερ ποιήσει τοιοῦτον, οἴεται, εἰ ἐν καλῷ γεννήσεται. Οἳ δ' ἂν ἐν παρανόμῳ καὶ παρὰ τὴν φύσιν ἐθέλωσι γενναν, ἐκ τῆς κατὰ φύσιν πορείας ποιησάμενοι τὰς ἀρχὰς γενόμενοι παράφοροι ἐκ ταύτης οἷον ὁδοῦ

24 δῆλον ὅτι καὶ Volkmann : καὶ δῆλον ὅτι codd. || 29 ἐν τῷ καλῷ : τῷ abest a BE Vat. Vind. (cf. Plat. *Sympos* 206 e) || 32 ὅπερ πάρεστιν : ὅπερ γάρ ἐστιν Darm. || 40 μέμικται : ἀναμέμικται Marc A Vind || 48 τε ἐθέλει : τὸ ἐθέλειν Ciz.

mais il s'en écarte ; il dévie du droit chemin, et fait une chute profonde, sans avoir vu vers qui l'amour le menait et sans avoir connu ni le désir d'engendrer, ni le bon usage des images de la beauté, ni la nature de la beauté elle-même. Donc les uns aiment les beaux corps, non pour s'unir à eux, mais parce qu'ils sont beaux ; les autres éprouvent un amour auquel se mélange le désir de la femme, afin d'assurer la perpétuité de l'espèce. S'ils ne s'écartent pas de ce but, ils sont tempérants tout comme les premiers ; mais les premiers leur sont supérieurs. Les uns vénèrent la beauté d'ici-bas et s'en contentent ; les autres ont le souvenir de la beauté d'en haut sans dédaigner pourtant celle d'ici-bas, puisqu'elle est l'effet de l'autre et l'image où elle se joue. Et tous ceux-là approchent du beau sans honte ; mais il en est d'autres que la beauté fait tomber dans la laideur ; ainsi le désir du bien fait souvent tomber dans le mal. Telle est l'amour comme passion de l'âme.

2 Parlons maintenant de l'Amour qu'on prétend être un dieu ; ce n'est pas seulement une opinion courante, c'est celle des théologiens et de Platon[1]. Platon en maint passage appelle Éros fils d'Aphrodité ; il en fait le gardien des beaux enfants, celui qui meut leurs âmes vers la beauté intelligible ou qui fortifie la tendance déjà existante qui les y porte. C'est de cet Amour et de lui surtout que la philosophie doit parler. Recevons aussi l'enseignement que Platon nous a donné dans le *Banquet* ; ici Éros n'est plus né d'Aphrodité, mais de Poros et de Pénia, le jour de la naissance d'Aphrodité ; mais qu'il soit né d'elle, ou qu'il soit né en même temps qu'elle, le sujet exige que nous parlions d'Aphrodité.

Donc première question : qui est Aphrodité ? Ensuite,

1. Les théologiens, ce sont les Orphiques ; on sait que, dans la théologie d'Hésiode, Éros est le dieu le plus beau (*Théog.*, 120) ; Acousilaos, dont la théogonie remonte au VI^e^ siècle fait naître Éros, après le Chaos, de l'union de l'Érèbe et de la Nuit (Damascius, *de principiis* I 320, 13 Ruelle). Pour Platon, il l'appelle fils d'Aphrodité au *Phèdre* 242 d et gardien des beaux enfants 265 c. Voyez, dans *Ennéade* 6, 8, 15 la place de l'amour par rapport à l'Un. Pour les néoplatoniciens postérieurs, voir Proclus, *in Rempublic.* I 135, 1 éd. Kroll.

ὀλισθήσαντες κεῖνται πεσόντες οὔτε ἔρωτα γνόντες ἐφ' ὃ ἦγεν αὐτοὺς οὔτε ἔφεσιν γεννήσεως οὔτε χρῆσιν κάλλους εἰκόνος οὔτε ὅ τι ἐστὶ κάλλος αὐτό. Ἀλλ' οὖν οἵ τε σωμάτων καλῶν ⟨οὐ⟩ διὰ μῖξιν ἐρῶντες, ὅτι καλά ἐστιν ἐρῶσιν, οἵ τε τὸν λεγόμενον μικτὸν ἔρωτα, γυναικῶν μέν, ἵνα καὶ τὸ ἀεί. Μὴ τοιούτων δὲ σφαλλόμενοι σωφρονοῦσι μὲν ἄμφω· οἱ δὲ ἀμείνους. Ἀλλ' οἱ μὲν [καὶ] τὸ τῆδε κάλλος σέβουσιν ἀρκούμενοι, οἱ δέ κἀκεῖνο, ὅσοι ἀνεμνήσθησαν, καὶ οὐκ ἀτιμάζουσιν οὐδὲ τοῦτο ὡς ἂν καὶ ἀποτέλεσμά τι ὂν ἐκείνου καὶ παίγνιον. Οὗτοι μὲν οὖν περὶ τὸ καλὸν αἰσχροῦ ἄνευ, οἱ δὲ καὶ διὰ τὸ καλὸν εἰς αἰσχρὸν πεσόντες· καὶ γὰρ ἡ ἀγαθοῦ ἔφεσις ἔχει εἰς κακὸν τὴν ἔκπτωσιν πολλάκις. Καὶ ταῦτα μὲν τῆς ψυχῆς τὰ παθήματα.

2 Περὶ δὲ τοῦ ὄν θεὸν τίθενται οὐ μόνον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ θεολόγοι καὶ Πλάτων πολλαχοῦ Ἀφροδίτης Ἔρωτα λέγων καὶ ἔργον αὐτῷ εἶναι καλῶν τε ἔφορον παίδων ⟨εἶναι⟩ καὶ κινητικὸν τῶν ψυχῶν πρὸς τὸ ἐκεῖ κάλλος, ἢ καὶ ἐπαύξειν τὴν ἤδη γενομένην πρὸς τὸ ἐκεῖ ὁρμήν, περὶ τούτου μάλιστα φιλοσοφητέον· καὶ δὴ καὶ ὅσα ἐν Συμποσίῳ εἴρηται παραληπτέον, ἐν οἷς οὐκ ⟨Ἀφροδίτης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλλ' ἐν⟩ Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου. Ἔοικε δὲ ὁ λόγος καὶ περὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀπαιτήσειν τι εἰπεῖν, εἴτ' οὖν ἐξ ἐκείνης εἴτε μετ' ἐκείνης γεγονέναι λέγεται ὁ Ἔρως. Πρῶτον οὖν τίς ἡ Ἀφροδίτη; Εἶτα πῶς ἢ ἐξ αὐτῆς ἢ σὺν αὐτῇ ἢ τίνα

56 καλῶν: καλῶν καὶ codd. καὶ del. Volkmann || οὐ Kirchhoff e Ficino: μὴ F in marg. καί E || 57 ἐρῶσιν del. Müller || 58 σωφρονοῦσι μὲν ἄμφω in codd. post ἀμείνους transposuit Müller || 59 καὶ del. Volkmann.

2 3 καλῶν: καλόν AFE Marc B cum ῶ sup. lin. A et E || 4 εἶναι Volkmann || 8 οὐκ punctis notatum in F (καὶ ἐν in marg.) || Ἀφροδίτης — ἀλλ' ἐν addidit Kirchhoff.

l'amour est-il né d'elle ou seulement en même temps qu'elle, ou alors comment peut-il être à la fois né d'elle et en même temps qu'elle ? Il y a une double Aphrodité, l'Aphrodité céleste qui est, dit-on, fille d'Ouranos, et une autre qui est fille de Zeus et de Dioné, et qui préside aux mariages humains[1]. La première n'a pas de mère, et ne préside pas aux mariages, parce qu'il n'y a pas de mariage dans le ciel. L'Aphrodité céleste est la fille de Cronos[2], qui est l'intelligence ; elle est donc l'âme divine par excellence ; née sans intermédiaire d'un être pur, elle est pure et elle reste là-haut ; elle ne peut ni ne veut descendre ici-bas ; sa nature l'empêche de fouler notre sol terrestre ; elle est une hypostase séparée de la matière, une essence qui ne participe pas à la matière ; c'est ce qu'on a voulu laisser entendre, en disant qu'elle n'a pas de mère. Il est juste de dire qu'elle est un être divin et non un démon, puisqu'elle est un être pur, sans mélange de matière et qui reste en lui-même. L'être qui naît immédiatement de l'intelligence est lui-même un être pur, qui tire la force qu'il a en lui de ce qu'il est près d'elle, et qui éprouve le désir de se fixer à son générateur, seul capable de le maintenir là-haut. Donc l'âme ne tombe pas, parce qu'elle est suspendue à l'intelligence, bien moins encore que ne tombe du soleil la lumière qui resplendit autour de lui, qui rayonne de lui et se suspend à lui. Guidée par Cronos ou si l'on veut par le père de Cronos, Ouranos, elle dirige son activité vers lui et s'incline à lui ; elle l'aime ; ainsi, elle engendre Éros, et avec lui, elle contemple Cronos ; cet acte de contemplation a produit une hypostase et une essence, et ils regardent Cronos l'un et l'autre, la mère et Éros, son bel enfant. Éros est l'hypostase éternellement dirigée vers une autre beauté ; il n'est que l'intermédiaire entre celui qui désire et l'objet désiré ; il est pour l'amant l'œil qui lui permet de voir son aimé ; de lui-même il court au-devant de l'aimé et il se remplit de cette vision, avant même d'avoir donné à l'amant la faculté de voir par son organe. Il est le premier

1. Le passage se trouve au *Banquet* 180 d e, dans le discours de Pausanias ; il ressort de là que Plotin attribue à Platon lui-même les affirmations contenues dans ce discours.

2. Quelques lignes plus haut, fille d'Ouranos. La déesse « sans mère » est ordinairement Athéna et non pas Aphrodité.

τρόπον ἔχει τὸ ἐξ αὐτῆς τε ἅμα καὶ σὺν αὐτῇ. Λέγομεν δὴ τὴν Ἀφροδίτην εἶναι διττήν, τὴν μὲν οὐρανίαν Οὐρανοῦ λέγοντες εἶναι, τὴν δὲ ἐκ Διὸς καὶ Διώνης, τὴν τῶν τῇδε ἐφαπτομένην ἔφορον γάμων· ἀμήτορα δὲ ἐκείνην καὶ ἐπέκεινα γάμων, ὅτι μηδὲ ἐν οὐρανῷ γάμοι. Τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου νοῦ ὄντος ἐκείνου ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι εὐθὺς ἐξ αὐτοῦ ἀκήρατον ἀκηράτου μείνασαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῇδε ἐλθεῖν μήτε ἐθελήσασαν μήτε δυναμένην, μὴ κατὰ τὰ κάτω φῦσαν βαίνειν χωριστὴν οὐσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν — ὅθεν αὐτὴν τοῦτῳ ᾐνίττοντο, τῷ ἀμήτορα εἶναι — ἣν δὴ καὶ θεὸν ἄν τις δικαίως οὐ δαίμονα εἴποι, ἄμικτον οὖσαν καὶ καθαρὰν ἐφ' ἑαυτῆς μένουσαν. Τὸ γὰρ εὐθὺς ἐκ νοῦ πεφυκὸς καθαρὸν καὶ αὐτό, ἅτε ἰσχύον καθ' ἑαυτὸ τῷ ἐγγύθεν, ἅτε καὶ τῆς ἐπιθυμίας οὔσης αὐτῇ καὶ τῆς ἱδρύσεως πρὸς τὸ γεννῆσαν ἱκανὸν ὂν κατέχειν ἄνω. Ὅθεν οὐδ' ἂν ἐκπέσοι ψυχὴ νοῦ ἐξηρτημένη πολὺ μᾶλλον ἢ ἥλιος ἂν ἔχοι ἐξ ἑαυτοῦ ὅσον αὐτὸν περιλάμπει φῶς τὸ ἐξ αὐτοῦ εἰς αὐτὸν συνηρτημένον. Ἐφεπομένη δὲ τῷ Κρόνῳ ἥ, εἰ βούλει, τῷ πατρὶ τοῦ Κρόνου ⟨τῷ⟩ Οὐρανῷ ἐνήργησέ τε πρὸς αὐτὸν καὶ ᾠκειώθη καὶ ἐρασθεῖσα Ἔρωτα ἐγέννησε καὶ μετὰ τούτου πρὸς αὐτὸν βλέπει, καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν εἰργάσατο, καὶ ἄμφω ἐκεῖ βλέπουσι, καὶ ἡ γειναμένη καὶ ὁ καλὸς Ἔρως ὁ γεγεννημένος ὑπόστασις πρὸς ἄλλο καλὸν ἀεὶ τεταγμένη καὶ τὸ εἶναι ἐν τούτῳ ἔχουσα ⟨τῷ⟩ μεταξὺ ὥσπερ ποθοῦντος καὶ ποθουμένου, ὀφθαλμὸς ὁ τοῦ ποθοῦντος παρέχων μὲν τῷ ἐρῶντι δι' αὐτοῦ τὸ ὁρᾶν τὸ ποθούμενον, προτρέχων δὲ αὐτὸς καὶ πρὶν ἐκείνῳ παρασχεῖν τὴν τοῦ ὁρᾶν δι' ὀργάνου δύναμιν αὐτὸς πιμπλάμενος τοῦ θεάματος, πρότερος μέν,

14 τὸν αὐτὸν post ἔχει delevit Volkmann || 17 ἔφορον del. Volkmann || 22 ὅτι ἦν φύσεως (quod interpretatur φῦσαν) post δυναμένην del. Volkmann || 33 τῷ Volkmann || 37 βλέπουσι Volkmann : βλέπει || 39 τῷ Volkmann.

à voir : mais il ne voit pas comme l'amant ; car l'objet de la vision se fixe dans l'amant ; lui, il jouit du spectacle du beau qui le touche en passant.

3 Il ne faut pas douter que d'une essence sort une hypostase ou essence, inférieure sans doute à l'essence génératrice, bien réelle pourtant. En effet l'âme divine est une essence dérivée de l'acte antérieur à elle[1] ; elle est vivante, et sa vie dérive de l'essence des êtres, quand elle fixe fortement son regard sur l'essence première. Cette essence est, pour l'âme, le premier objet de sa vision ; elle regarde vers elle comme vers son propre bien ; elle jouit de sa vision, et cette contemplation n'est point pour elle un acte accessoire. Alors, grâce à cette sorte de plaisir, à cet effort tendu vers son objet, à l'intensité de sa contemplation naît de l'âme un être digne d'elle et de l'objet qu'elle contemple. De cette âme qui tend son regard vers l'objet de sa vision et de ce qui émane de cet objet sont nés cet œil plein de l'objet qu'il contemple, cette vision qui n'est jamais sans image, Éros, dont le nom vient peut-être de ce qu'il doit son existence à la vision (*orasis*)[2]. [D'Éros tire son nom la manière d'être correspondante, *aimer* (*érân*), puisque la substance est antérieure à la manière d'être qui n'est pas susbtance, et puisque le mot *aimer* désigne une manière d'être. D'ailleurs, on a toujours l'amour de telle ou telle chose, le mot amour ne peut être pris absolument[3].] Tel est donc l'Éros de l'âme supérieure ; il voit et il reste en haut, parce qu'il est le suivant de cette âme, qu'il est né d'elle et advenu à elle, et qu'il trouve sa satisfaction à contempler les dieux. Or cette âme qui, la première, illumine le ciel, est séparée de la matière ; donc, Éros en est également séparé. (L'âme est séparée bien que nous disions, et en insistant, qu'elle est l'âme du ciel ; en

1. Cet acte est l'acte de l'intelligence, appelée plus bas essence des êtres et essence première.

2. Dans l'*Amatorius* de Plutarque, par un symbolisme physique analogue au symbolisme moral de Plotin, Éros est le soleil ou l'éclat du soleil.

3. L'idée est empruntée au début du discours de Socrate dans le *Banquet* 199 d-200 a ; mais elle rompt ici la suite des idées, et elle est un hors-d'œuvre fort suspect.

οὐ μὴν ὁμοίως ὁρῶν τῷ ἐνστηρίζειν μὲν ἐκείνῳ τὸ ὅραμα, αὐτὸν δὲ καρποῦσθαι τὴν θέαν τοῦ καλοῦ αὐτὸν παραθέουσαν.

3 Ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὖσαν δὲ ὅμως, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει. Καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ ἐκείνη οὐσία ἦν γενομένη ἐξ ἐνεργείας τῆς πρὸ αὐτῆς καὶ ζῶσα καὶ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ πρὸς ἐκεῖνο ὁράσης, ὃ πρώτη ἦν οὐσία, καὶ σφόδρα ὁράσης. Καὶ πρῶτον ἦν ὅραμα αὐτῇ τοῦτο καὶ ἑώρα ὡς πρὸς ἀγαθὸν αὐτῆς καὶ ἔχαιρεν ὁρῶσα, καὶ τὸ ὅραμα τοιοῦτον ἦν, ὡς μὴ πάρεργον τὴν θέαν ποιεῖσθαι τὸ ὁρῶν, ὡς τῇ οἷον ἡδονῇ καὶ τάσει τῇ πρὸς αὐτὸ καὶ σφοδρότητι τῆς θέας γεννῆσαί τι παρ' αὐτῆς ἄξιον αὐτῆς καὶ τοῦ ὁράματος. Ἐξ οὖν τοῦ ἐνεργοῦντος συντόνως περὶ τὸ ὁρώμενον καὶ ἐκ τοῦ οἷον ἀπορρέοντος ἀπὸ τοῦ ὁρωμένου ὄμμα πληρωθέν, οἷον μετ' εἰδώλου ὅρασις, Ἔρως ἐγένετο τάχα που καὶ τῆς προσηγορίας ἐντεῦθεν μᾶλλον αὐτῷ γεγενημένης, ὅτι ἐξ ὁράσεως τὴν ὑπόστασιν ἔχει· [ἐπεὶ τό γε πάθος ἀπὸ τούτου ἔχοι ἂν τὴν ἐπωνυμίαν, εἴπερ πρότερον οὐσία μὴ οὐσίας καὶ τό γε πάθος ἐρᾶν λέγεται, καὶ εἴπερ ἔρως αὐτὸν ἔχει τοῦδε· ἁπλῶς δὲ οὐκ ἂν λέγοιτο ἔρως.] Ὁ μὲν δὴ τῆς ἄνω ψυχῆς Ἔρως τοιοῦτος ἂν εἴη, ὁρῶν καὶ αὐτὸς ἄνω, ἅτε ὀπαδὸς ὢν ἐκείνης καὶ ἐξ ἐκείνης καὶ παρ' ἐκείνης γεγενημένος καὶ θεῶν ἀρκούμενος θέᾳ. Χωριστὴν δὲ ἐκείνην τὴν ψυχὴν λέγοντες τὴν πρώτως ἐλλάμπουσαν τῷ οὐρανῷ, χωριστὸν καὶ τὸν Ἔρωτα τοῦτον θησόμεθα, — εἰ καὶ ὅτι μάλιστα οὐρανίαν τὴν ψυχὴν

44 τῷ ἐνστηρίζειν : τῷ ἐν τῷ στηρίζειν AE Vat. in marg. || 45 αὐτόν : αὐτός Marc A.

3 3 οὐσία ἦν : οὐσία μὲν Ciz Vat. οὐσία μὲν ἡ Vat. in marg. || 5 ὁρώσης bis : ὁρῶσα exspectaueris || 9 τάσει : κράσει Darm. Vind. || 15-19 ἐπεὶ — ἔρως grammatici cuiusdam commentaria esse putaui || 16 ἐπωνυμίαν Kirchhoff : ἐπιθυμίαν codd. || 17 καὶ τό Volkmann : καίτοι codd. || 21 θεῶν : θεωρῶν Ciz Vat. || 23 τῷ οὐρανῷ : τὸν Οὐρανὸν Müller.

nous aussi, nous disons que la partie la meilleure est séparée de la matière, et que pourtant elle est là.) Qu'Éros soit donc seulement là où réside l'âme pure. Mais il faut en outre une âme à l'univers sensible ; cette âme existe après l'âme céleste, et de son désir naît un autre Éros, qui est son regard. Cette seconde Aphrodité est l'âme du monde [1] ; elle n'est plus l'âme seule et prise absolument ; l'Éros qu'elle engendre est l'Éros intérieur à notre monde, celui qui préside aux mariages. Pour autant qu'il s'attache au désir de l'intelligence, il émeut les âmes des jeunes gens et les fait remonter quand il s'unit à elles et quand elles ont d'elles-mêmes une disposition naturelle à se souvenir des intelligibles. Toute âme désire le bien, même celles qui sont mélangées à la matière et qui sont les âmes d'un corps particulier ; c'est parce que l'âme du monde est à la suite de l'âme céleste et dépend d'elle.

4 — Est-ce que toute âme a pareillement un Éros qui soit une substance et une hypostase ? — Pourquoi l'âme universelle et l'âme du monde auraient-elles un Éros existant comme hypostase, et non pas les nôtres, ni les âmes qui sont dans les bêtes ? Oui, cet Éros, c'est le démon qui, dit-on, accompagne chacun de nous ; c'est lui qui est notre Éros. C'est lui qui produit nos désirs instinctifs ; chaque âme prend pour elle l'Éros qui correspond à sa nature, et engendre un Éros différent selon ses mérites et selon ce qu'elle est. L'âme universelle a l'Éros universel ; les âmes individuelles ont chacune le leur. Comme l'âme individuelle est à l'âme universelle (dont elle n'est pas séparée mais où elle est si bien contenue que toutes les âmes n'en font qu'une [2]), ainsi l'Éros individuel est à l'Éros universel. L'Éros individuel est uni à l'âme individuelle, le grand Éros, à l'âme universelle, et l'Éros cosmique, au monde tout entier dans toutes ses par-

1. Plotin distingue donc l'âme supérieure ou âme du ciel ou âme universelle de l'âme de l'univers sensible ou âme du monde, la première tout absorbée dans la contemplation de l'intelligence, la seconde, selon le mot de Platon (*Phèdre* 246 b), prenant soin de tout de qui est sans âme.

2. C'est la thèse soutenue dans la quatrième Ennéade, d'abord au traité IX, puis au traité III, ch. 2 à 8.

εἴπομεν· ἐπεὶ καὶ ἐν ἡμῖν λέγοντες τὸ ἐν ἡμῖν ἄριστον εἶναι χωριστὸν ὅμως τιθέμεθα αὐτὸ εἶναι· — μόνον ἐκεῖ ἔστω, οὗ ἡ ψυχὴ ἡ ἀκήρατος. Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ψυχὴν εἶναι ἔδει, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἤδη καὶ ὁ ἄλλος Ἔρως ὅμμα καὶ ταύτης ἐξ ὀρέξεως καὶ αὐτὸς γεγενημένος. Τοῦ δὲ κόσμου οὖσα ἡ Ἀφροδίτη αὕτη καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἁπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ Ἔρωτα ἐγεννήσατο ἐφαπτόμενον ἤδη καὶ αὐτὸν γάμων καί, καθ' ὅσον ἐφάπτεται καὶ αὐτὸς τῆς ὀρέξεως τῆς ἄνω, κατὰ τοσοῦτον κινοῦντα καὶ τὰς τῶν νέων ψυχὰς καὶ τὴν ψυχὴν ᾗ συντέτακται ἀναστρέφοντα, καθ' ὅσον καὶ αὐτὴ εἰς μνήμην ἐκείνων πέφυκεν ἰέναι. Πᾶσα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἡ μεμιγμένη καὶ ἡ τινος γενομένη· ἐπεὶ καὶ αὕτη ἐφεξῆς ἐκείνῃ καὶ ἐξ ἐκείνης.

4 Ἆρ' οὖν καὶ ἑκάστη ψυχὴ ἔχει ἔρωτα τοιοῦτον ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει; Ἢ διὰ τί ἡ μὲν ὅλη ἕξει καὶ ἡ τοῦ παντὸς ὑποστάντα τὸν ἔρωτα, ἡ δὲ ἑκάστου ἡμῶν οὔ, πρὸς δὲ καὶ ἡ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἅπασι; Καὶ ἆρα ὁ ἔρως οὗτός ἐστιν ὁ δαίμων, ὃν φασιν ἑκάστῳ συνέπεσθαι, ὁ αὐτοῦ ἑκάστου ἔρως. Οὗτος γὰρ ἂν εἴη καὶ ὁ ἐμποιῶν τὰς ἐπιθυμίας κατὰ φύσιν ἑκάστης τῆς ψυχῆς ὀριγνωμένης ἀνάλογον ἑκάστης πρὸς τὴν αὐτῆς φύσιν καὶ τὸν ἔρωτα γεννώσης εἵς τε ἀξίαν καὶ πρὸς οὐσίαν. Ἐχέτω δὴ ἡ μὲν ὅλη ὅλον, αἱ δὲ ἐν μέρει τὸν αὐτῆς ἑκάστη. Καθ' ὅσον δὲ ἑκάστη πρὸς τὴν ὅλην ἔχει οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δέ, ὡς εἶναι πάσας μίαν, καὶ ὁ ἔρως ἕκαστος πρὸς τὸν πάντα ἂν ἔχοι· συνεῖναι δ' αὖ καὶ τὸν ἐν μέρει τῇ ἐν μέρει καὶ τῇ ὅλῃ τὸν μέγαν ἐκεῖνον καὶ τὸν ἐν τῷ παντὶ

29 αὐτὸς γεγενημένος Kirchhoff : αὐτῆς γεγενημένος codd. nisi Monacensis A qui habet αὐτῆς γενομένη et fortasse αὐτῆς γενομένης voluit || 30 αὕτη Kirchhoff : αὐτὴ codd.

4 3 ὑποστάντα : ὑποστᾶ ABE Vat. in marg. ὑποστάσει F ὑποστήσει dubit. Creuzer || 4 ἆρα : ἄρα EF Ciz Marc || 6 αὐτοῦ : αὐτοῦ Volkmann || 12 μίαν : ὁμοίας Vind. ὁμοίαν C Marc A.

ties ; cet Éros, qui est un, se multiplie et se montre partout où il veut dans l'univers ; il prend des formes particulières et apparaît quand il lui plaît. Nous devons penser qu'il y a dans l'univers beaucoup d'Aphrodités, êtres démoniaques qui naissent en lui, chacun accompagné d'un Éros ; ces nombreuses Aphrodités particulières, avec leurs Éros propres, dépendent de l'Aphrodité universelle ; car l'âme est mère d'Éros ; l'âme, c'est Aphrodité ; Éros, c'est l'acte de l'âme quand elle se penche vers le bien ; Éros conduit donc toute âme au bien ; mais l'Éros de l'âme d'en haut est un dieu qui l'unit éternellement au Bien ; celui de l'âme mélangée à la matière est un démon.

5 Mais quelle est la nature du démon et en général des démons, dont il est parlé dans le *Banquet*? Qui sont les démons? Qui est Éros, ce fils de Pénia et de Poros, fils de Métis, qui est né le jour de la naissance d'Aphrodité[1]? L'interprétation qui fait de cet Éros le monde sensible[2] et non point quelque chose de ce monde, à savoir un Éros né en lui, est bien contraire à la vraisemblance ; car le monde est un dieu bienheureux, qui se suffit à lui-même, tandis que Platon reconnaît en Éros, non pas un dieu ou un être satisfait de lui-même, mais un être toujours besogneux[3]. De plus, puisque le monde est fait d'une âme et d'un corps, et que l'âme du monde est l'Aphrodité du monde, il s'ensuit nécessairement qu'Aphrodité serait une partie d'Éros, et la principale (à moins que l'âme du monde ne soit le monde lui-même[4], au sens où l'âme de l'homme est l'homme véritable ; mais alors Éros, pour désigner le monde, devrait être Aphrodité). En outre pourquoi Éros, qui est un démon, désignerait-il le monde, tandis que les autres démons, qui sont évidemment de même essence que lui, ne le désigneraient pas aussi? Le monde serait alors composé de démons! Enfin comment désignerait-il le monde, celui qu'on appelle le gardien des beaux enfants? Combien ne serait-il pas mes-

1. Tout ce début est le résumé du *Banquet* 202 e à 203 c.

2. C'est-à-dire l'interprétation que Plotin paraît accepter 2, 3, 9, fin, et qui est celle de Plutarque, *de Iside*, chap. 57.

3. *Banquet* 200 c d.

4. C'est la manière de parler de quelques stoïciens (*Diog. La.* VII, 137).

τῷ παντὶ πανταχοῦ αὐτοῦ· καὶ πολλοὺς αὖ τὸν ἕνα τοῦτον γίγνεσθαι καὶ εἶναι, φαινόμενον πανταχοῦ τοῦ παντὸς οὗ ἂν θέλῃ, σχηματιζόμενον μέρεσιν ἑαυτοῦ καὶ φανταζόμενον, εἰ θέλοι. Οἴεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὅλῳ πολλάς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ' ἔρωτος, ῥυείσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὅλης, ἐν μέρει πολλὰς ἐκείνης ἐξηρτημένας μετὰ ἰδίων ἐρώτων, εἴπερ ψυχὴ μήτηρ ἔρωτος, Ἀφροδίτη δὲ ψυχή, ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης. Ἄγων τοίνυν ἑκάστην οὗτος ὁ ἔρως πρὸς τὴν ἀγαθοῦ φύσιν ὁ μὲν τῆς ἄνω θεὸς ἂν εἴη, ὃς ἀεὶ ψυχὴν ἐκείνῳ συνάπτει, δαίμων δ' ὁ τῆς μεμιγμένης.

5 Ἀλλὰ τίς ἡ δαίμονος καὶ ὅλως ἡ δαιμόνων φύσις, περὶ ἧς καὶ ἐν Συμποσίῳ λέγεται, ἥ τε τῶν ἄλλων καὶ ἡ αὐτοῦ τοῦ Ἔρωτος, ὃς ἐκ Πενίας καὶ Πόρου ⟨τοῦ⟩ Μήτιδός ἐστι γεγεννημένος ἐν τοῖς Ἀφροδίτης γενεθλίοις; Τὸ μὲν οὖν τὸν κόσμον ὑπονοεῖν λέγεσθαι τόνδε τῷ Πλάτωνι τὸν Ἔρωτα, ἀλλὰ μὴ τοῦ κόσμου τὸν ἐν αὐτῷ ἐκφύντα Ἔρωτα, πολλὰ τὰ ἐναντιούμενα τῇ δόξῃ ἔχει, τοῦ μὲν κόσμου λεγομένου εὐδαίμονος θεοῦ καὶ αὐτάρκους εἶναι, τοῦ δὲ Ἔρωτος τούτου ὁμολογουμένου τῷ ἀνδρὶ οὔτε θεοῦ οὔτε αὐτάρκους, ἀεὶ δὲ ἐνδεοῦς εἶναι. Εἶτα ἀνάγκη, εἴπερ ὁ κόσμος ἐστὶν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ κόσμου ἡ Ἀφροδίτη ἐστὶν αὐτῷ, μέρος τὸ κύριον τοῦ Ἔρωτος τὴν Ἀφροδίτην εἶναι· ἤ, εἰ κόσμος ἡ ψυχή ἐστιν αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος ἡ ἀνθρώπου ψυχή, τὸν Ἔρωτα τὴν Ἀφροδίτην εἶναι. Εἶτα διὰ τί οὗτος μὲν δαίμων ὢν ὁ κόσμος ἔσται, οἱ δὲ ἄλλοι δαίμονες — δῆλον γὰρ ὅτι ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας εἰσίν — οὐ καὶ αὐτοὶ ἔσονται; Καὶ ὁ κόσμος ἔσται σύστασις αὐτὸ τοῦτο ἐκ δαιμόνων. Ὁ δὲ ἔφορος καλῶν παίδων λεχθεὶς εἶναι πῶς ἂν ὁ κόσμος

17 θέλῃ : θέλοι EAF ἐθέλει B
5 3 ὃς Kirchhoff : ὡς codd. || τοῦ Kirchhoff.

quin et déplacé d'appliquer au monde ce que Platon dit d'Éros : sans lit, sans chaussure et sans maison [1].

6 Que faut-il dire d'Éros et de sa naissance ? Il faut d'abord évidemment comprendre qui est Pénia, qui est Poros, et en quel sens de tels parents lui conviennent. Il faut évidemment aussi qu'ils conviennent aux autres démons, puisque les démons, comme tels, n'ont qu'une seule et même nature ou essence, à moins de n'avoir en commun que leur nom. Voyons donc comment nous distinguons les dieux des démons, lorsque du moins (car, souvent nous donnons à des démons le nom des dieux [2]) nous les prenons comme deux espèces d'êtres différentes. Nous disons et nous croyons que le dieu est l'être impassible ; aux démons nous attribuons des passions ; ce sont des êtres éternels, placés à la suite des dieux, en relation avec nous, et intermédiaires entre les dieux et notre espèce. Pourquoi donc ne sont-ils pas restés impassibles ? Pourquoi cette déchéance de leur nature ? Autre question : est-ce qu'il n'y a pas du tout de démons dans le monde intelligible et n'y a-t-il de démons que dans le monde sensible, tandis que les dieux se limitent au monde intelligible, ou bien « y a-t-il des dieux ici aussi [3] ? » Le monde n'est-il pas un dieu, le troisième dieu, comme on dit ordinairement ? Et les planètes, jusqu'à la lune, ne sont-elles pas chacune un dieu ? Il vaut mieux dire qu'il n'y a pas de démons dans le monde intelligible ; car le démon en soi, qu'on y trouve, est, lui, un dieu. Quant au monde sensible, les planètes jusqu'à la lune sont des dieux, les dieux visibles, qui viennent au second rang, après les dieux intelligibles et en conformité avec eux ; ils dépendent d'eux et sont autour d'eux comme la splendeur autour d'un astre. Et les démons ? De chaque âme venue dans le monde sensible dérive-t-il une forme, qui est son démon ? Mais pourquoi seulement à l'âme venue dans le monde ? Parce que si une âme est pure, elle engendre un dieu, et parce que son Éros est un dieu.

1. Ces expressions et la précédente se trouvent *Banquet* 202 c-d, *Phèdre* 265 c.

2. Allusion aux théogonies exposées dans *Timée* 40 d ; cf. Proclus, *in Alcibiad.*, 384,5, éd. Cousin.

3. Aristote, *de part. anim.* I, 5, 645 a 21 ; pour la phrase suivante,

εἴη ; Τὸ δὲ ἄστρωτον καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄοικον πῶς ἂν ἐφαρμόσειε μὴ οὐ γλίσχρως καὶ ἀπαδόντως ;

6 Ἀλλὰ τί δὴ χρὴ λέγειν περὶ τοῦ Ἔρωτος καὶ τῆς λεγομένης γενέσεως αὐτοῦ ; Δῆλον δὴ ὅτι δεῖ λαβεῖν τίς ἡ Πενία καὶ τίς ὁ Πόρος, καὶ πῶς ἁρμόσουσιν οὗτοι γονεῖς εἶναι αὐτῷ. Δῆλον δὲ ὅτι δεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις δαίμοσι τούτους ἁρμόσαι, εἴπερ δεῖ φύσιν εἶναι καὶ οὐσίαν μίαν καθὸ δαίμονες δαιμόνων, εἰ μὴ κοινὸν ὄνομα ἔξουσι μόνον. Λάβωμεν τοίνυν πῇ ποτε διορίζομεν θεοὺς δαιμόνων, καὶ εἰ πολλάκις καὶ δαίμονας θεοὺς λέγομεν εἶναι, ἀλλ' ὅταν γε τὸ μὲν ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερον λέγωμεν αὐτῶν εἶναι γένος. Τὸ μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομίζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, ἀϊδίους λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἤδη ⟨δὲ⟩ πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους. Πῇ δὴ οὖν οὐκ ἔμειναν ἀπαθεῖς οὗτοι, πῇ δὲ κατέβησαν τῇ φύσει πρὸς τὸ χεῖρον ; Καὶ δὴ καὶ τοῦτο σκεπτέον, πότερα δαίμων ἐν τῷ νοητῷ οὐδὲ εἷς καὶ αὖ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ δαίμονες μόνον, θεὸς δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀφορίζεται, ἢ εἰσὶ καὶ ἐνταῦθα θεοὶ καὶ ὁ κόσμος θεός, ὥσπερ σύνηθες λέγειν, τρίτος καὶ οἱ μέχρι σελήνης ἕκαστος θεός. Βέλτιον δὲ μηδένα ἐν τῷ νοητῷ δαίμονα λέγειν, ἀλλά, καὶ εἰ αὐτοδαίμων, θεὸν καὶ τοῦτον εἶναι, καὶ αὖ ἐν τῷ αἰσθητῷ τοὺς μέχρι σελήνης θεοὺς τοὺς ὁρατοὺς θεοὺς δευτέρους μετ' ἐκείνους καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς νοητούς, ἐξηρτημένους ἐκείνων, ὥσπερ αἴγλην περὶ ἕκαστον ἄστρον. Τοὺς δὲ δαίμονας τί ; Ἆρά γε ψυχῆς ἐν κόσμῳ γενομένης τὸ ἀφ' ἑκάστης εἶδος ; Διὰ τί δὲ τῆς ἐν κόσμῳ ; Ὅτι ἡ καθαρὰ θεὸν γεννᾷ, καὶ θεὸν ἔφαμεν τὸν ταύτης ἔρωτα.

Πρῶτον δὴ διὰ τί οὐ πάντες οἱ δαίμονες ἔρωτες ; Εἶτα

6 11 ἀϊδίους : ἀϊδίως Marc A Ciz Vat. || 12 δὲ Kirchhoff || 13 ἀπαθεῖς : ἀπαθεῖ Darm. ἐν ἀπαθεῖ fortasse || 16 τούτῳ F : τῷ δὲ BCE || 24 ἆρα : ἄρα ABE || 25 εἶδος AEF Vat. in marg. : ἴχνος.

Mais d'abord pourquoi les démons ne sont-ils pas tous des Éros ? De plus, pourquoi ne sont-ils pas, eux non plus, purs de toute matière ? — C'est que l'âme engendre un Éros quand elle désire le bien et le beau (et il n'y a point d'âmes dans le monde sensible qui n'engendrent ce démon), tandis que l'âme de l'univers est seule à engendrer les autres démons, et elle les engendre par des puissances très différentes ; ils amènent chaque être à sa fin et le gouvernent dans l'intérêt de l'univers. Si l'âme de l'univers suffit à cet univers, c'est qu'elle engendre des puissances démoniaques, qui correspondent à son action d'ensemble. — Mais pourquoi ces démons participent-ils à la matière ? Et à quelle matière ? — Ce n'est pas à la matière des corps ; car, alors, ils seraient des êtres vivants perceptibles aux sens. Si même ils revêtent des corps d'air ou de feu, leur nature doit être d'abord différente de ces corps, pour avoir part au corps ; un être pur ne s'unit pas immédiatement et complètement à un corps, bien que le démon comme tel soit, selon une opinion répandue, inséparable d'un corps d'air ou de feu. — En réalité les uns sont unis à un corps, les autres ne le sont pas. Pourquoi en serait-il ainsi, s'il n'y avait une cause à cette union ? Quelle est donc cette cause ? — Il nous faut supposer que c'est une matière intelligible [1] ; un être uni à la matière intelligible arrive, par son intermédiaire, à s'unir à la matière des corps.

7 C'est pourquoi, dans le récit de la naissance d'Éros, Platon nous dit : « Poros est ivre de nectar ; car il n'y a pas encore de vin » [2], ce qui veut dire : Éros est né avant les choses sensibles, et Pénia participe à une nature intelligible, et non point à une image ou à un reflet issu de l'intelligible ; venue là-bas, et mélangeant de la forme à de l'indétermination (c'est l'indétermination de l'âme qui n'a pas encore rencontré son bien, mais qui en pressent quelque chose dans l'image vague et mal définie qu'elle possède), elle enfante l'hypostase d'Éros. Comme la raison est venue en ce qui n'est point raison, mais désir vague et existence obscure,

elle suit le langage du platonicien Numénius, connu par Proclus, *in Tim.*, 93 a.

1. C'est-à-dire l'âme, d'après ce qui suit immédiatement.

2. *Banquet* 203 b.

πῶς οὐ καθαροὶ καὶ οὗτοι ὕλης; Ἢ ἔρωτες μέν, οἳ γεννῶνται ψυχῆς ἐφιεμένης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ, καὶ γεννῶσι πᾶσαι τοῦτον τὸν δαίμονα αἱ ἐν τῷδε, οἱ δὲ ἄλλοι δαίμονες ἀπὸ ψυχῆς μὲν καὶ οὗτοι τῆς τοῦ παντός, δυνάμεσι δὲ ἑτέραις γεννώμενοι κατὰ χρείαν τοῦ ὅλου συμπληροῦσι καὶ συνδιοικοῦσι τῷ παντὶ ἕκαστα. Ἔδει γὰρ ἀρκεῖν τὴν ψυχὴν τοῦ παντὸς τῷ παντὶ γεννήσασαν δυνάμεις δαιμόνων καὶ προσφόρους τῷ ἑαυτῆς ὅλῳ. Ἀλλὰ πῶς καὶ τίνος ὕλης μετέχουσιν; Οὐ γὰρ δὴ τῆς σωματικῆς, ἢ ζῷα αἰσθητὰ ἔσται. Καὶ γὰρ εἰ σώματα προσλαμβάνουσιν ἀέρινα ἢ πύρινα, ἀλλὰ δεῖ γε πρότερον διάφορον αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ἵνα καὶ μετάσχωσι σώματος· οὐ γὰρ εὐθὺς τὸ καθαρὸν πάντη σώματι μίγνυται, καίτοι πολλοῖς δοκεῖ ἡ οὐσία τοῦ δαίμονος καθ' ὅσον δαίμων μετά τινος σώματος ἢ ἀέρος ἢ πυρὸς εἶναι. Ἀλλὰ διὰ τί ἡ μὲν σώματι μίγνυται, ἡ δὲ οὔ, εἰ μή τις εἴη τῇ μιγνυμένῃ αἰτία; Τίς οὖν ἡ αἰτία; Ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωνῆσαν ἐκείνης ἧκῃ καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωμάτων δι' αὐτῆς.

7 Διὸ καὶ ἐν τῇ γενέσει τοῦ Ἔρωτος ὁ Πλάτων φησὶ τὸν Πόρον τὴν μέθην ἔχειν τοῦ νέκταρος οἴνου οὔπω ὄντος, ὡς πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ Ἔρωτος γενομένου καὶ τῆς Πενίας μετεχούσης φύσεως νοητοῦ, ἀλλ' οὐκ εἰδώλου νοητοῦ οὐδ' ἐκεῖθεν ἐμφαντασθέντος, ἀλλ' ἐκεῖ γενομένης καὶ συμμιχθείσης ὡς ἐξ εἴδους καὶ ἀοριστίας, ἣν ἔχει ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δέ τι εἶναι κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα, τὴν ὑπόστασιν τοῦ Ἔρωτος τεκούσης. Λόγος οὖν γενόμενος ἐν οὐ λόγῳ, ἀορίστῳ δὲ ἐφέσει καὶ ὑποστάσει ἀμυδρᾷ, ἐποίησε τὸ γενόμενον οὐ τέλειον οὐδὲ ἱκανόν, ἐλλιπὲς δέ, ἅτε ἐξ

33-34 συμπληροῦσι καὶ συνδιοικοῦσι Kirchhoff : συμπληροῦσαν καὶ συνδιοικοῦσαν.

7 5 οὐδ' del. Volkmann || 6 ὡς deest in Vat. || 7 ἔχει Kirchhoff: ἔχουσα.

elle produit un être imparfait, incapable et besogneux ; car il est né d'un désir indéterminé et de la raison dans sa plénitude. Éros est donc la raison, mais une raison impure, qui renferme en elle-même un désir vague, déraisonnable et indéfini ; et ce désir ne sera pas satisfait, tant qu'Éros gardera en lui cette indétermination. Éros dépend de l'âme, puisqu'il a en elle son principe ; mais il est un mélange dérivé d'une raison qui n'est pas restée en elle-même et qui s'est unie à l'indétermination (bien que ce ne soit pas la raison elle-même qui ait contracté cette union, mais ce qui provient d'elle). Éros est comme le taon, qui ne possède rien par lui-même ; quoi qu'il obtienne, il perd tout à nouveau. Il ne peut se rassasier parce qu'un être mélangé ne le peut pas ; seul, un être capable de trouver en lui-même la plénitude peut se rassasier véritablement. Mais lui, il est toujours dans le besoin, et désire toujours ; serait-il un moment rassasié, il ne garde rien ; il est sans ressources, à cause de son indigence ; mais il sait s'en procurer, grâce à la raison qui est en lui[1].

Tels doivent être tous les autres démons, et tels sont les éléments dont ils sont faits. Tout démon, au rang qui lui a été assigné, est capable de procurer le bien correspondant ; il désire ce bien et, par là, il est analogue à Éros ; pas plus que lui, il ne peut se rassasier. Mais chaque démon aspire à une forme particulière de bien. Aussi les gens de bien, grâce à Éros, aiment le bien en général et le bien véritable et non point tel ou tel bien. Les autres se mettent sous la conduite d'autres démons, et chacun d'eux sous la conduite d'un démon différent ; ils laissent inactif l'Éros universel qu'ils ont en eux ; et ils agissent selon le démon qu'ils ont choisi ; ce choix répond d'ailleurs à la partie de l'âme qui est en eux la plus active. Pour ceux qui n'aspirent qu'au mal, à cause des mauvais désirs survenus en eux, ils entravent les Éros de leurs âmes, comme ils arrêtent la droite raison, qui est innée dans l'homme, par le vice des opinions qui surviennent en eux. Oui, l'amour, quand il est naturel et inné, est une belle chose ; sans doute, dans une âme inférieure, il est de dignité et de qualité inférieures, et, dans une âme supérieure, de qualité supérieure ; mais toujours, il est

1. Tous ces traits dérivent du *Banquet* 203 c-e.

ἐφέσεως ἀορίστου καὶ λόγου ἱκανοῦ γεγενημένον. Καὶ ἔστι λόγος οὗτος οὐ καθαρός, ἅτε ἔχων ἐν αὑτῷ ἔφεσιν ἀόριστον καὶ ἄλογον καὶ ἄπειρον· οὐ γὰρ μήποτε πληρώσεται, ἕως ἂν ἔχῃ ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ἀορίστου φύσιν. Ἐξήρτηται δὲ ψυχῆς ὡς ἐξ ἐκείνης μὲν γενόμενος ὡς ἀρχῆς, μῖγμα δὲ ὂν ἐκ λόγου οὐ μείναντος ἐν αὑτῷ, ἀλλὰ μιχθέντος ἀοριστίᾳ, οὐκ αὐτοῦ ἀνακραθέντος ἐκείνῃ, ἀλλὰ τοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐκείνῃ. Καὶ ἔστιν ὁ ἔρως οἷον οἶστρος ἄπορος τῇ ἑαυτοῦ φύσει· διὸ καὶ τυγχάνων ἄπορος πάλιν· οὐ γὰρ ἔχει πληροῦσθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ μῖγμα· μόνον γὰρ πληροῦται ἀληθῶς, ὅτιπερ καὶ πεπλήρωται τῇ ἑαυτοῦ φύσει· ὁ δὲ διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφίεται, κἂν παραχρῆμα πληρωθῇ, οὐ στέγει· ἐπεὶ καὶ τὸ ἀμήχανον αὐτῷ διὰ τὴν ἔνδειαν, τὸ δὲ πριστικὸν διὰ τὴν τοῦ λόγου φύσιν.

Δεῖ δὲ καὶ πᾶν τὸ δαιμόνιον τοιοῦτον νομίζειν καὶ ἐκ τοιούτων· καὶ γὰρ ἕκαστον ἐφ' ᾧ τέτακται πριστικὸν ἐκείνου καὶ ἐφιέμενον ἐκείνου καὶ συγγενὲς καὶ ταύτῃ τῷ Ἔρωτι καὶ οὐ πλῆρες οὐδ' αὐτό, ἐφιέμενον δέ τινος τῶν ἐν μέρει ὡς ἀγαθῶν. Ὅθεν καὶ τοὺς ἐνταῦθα ἀγαθοὺς δν ἔχουσιν ἔρωτα τοῦ ἁπλῶς ἀγαθοῦ καὶ τοῦ ὄντως ἔχειν οὐκ ἔρωτά τινα ἔχοντας, τοὺς δὲ κατ' ἄλλους δαίμονας τεταγμένους, κατ' ἄλλον καὶ ἄλλον δαίμονα τετάχθαι· ὃν ἁπλῶς εἶχον ἀργὸν ἀφέντας, ἐνεργοῦντας δὲ κατ' ἄλλον δαίμονα, ὃν εἵλοντο κατὰ τὸ σύμφωνον μέρους τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτοῖς ψυχῆς. Οἱ δὲ κακῶν ἐφιέμενοι ταῖς κακαῖς ἐγγενομέναις ἐπιθυμίαις ἐπέδησαν πάντας τοὺς ἐν αὐτοῖς ἔρωτας, ὥσπερ καὶ λόγον τὸν ὀρθόν, ὅστις σύμφυτος, κακαῖς ταῖς ἐπιγενομέναις δόξαις. Οἱ μὲν οὖν φύσει ἔρωτες καὶ κατὰ φύσιν καλοί· καὶ οἱ μὲν ἐλάττονος ψυχῆς ἐλάττους εἰς ἀξίαν καὶ δύναμιν, οἱ δὲ ⟨κρείττονος⟩ κρείττους, πάντες ⟨δὲ⟩ ἐν οὐσίᾳ· οἱ δὲ παρὰ φύσιν

24 ἀμήχανον : εὐμήχανον EF || 33 ἄλλον καὶ ACFE || τεταγμένους — δαίμονα omis. B recte fortasse || 35 μέρους Volkmann : μέρος codd. || 41 κρείττονος Müller || 42 δὲ Müller || οὐσίᾳ : οὐσίαι Müller.

au rang de l'essence. Mais l'amour contre nature, celui des âmes égarées, n'est plus qu'une manière d'être ; il n'est pas du tout une essence et il n'a pas d'existence substantielle ; il n'est plus, à vrai dire, engendré par l'âme elle-même ; c'est un simple accompagnement du vice de l'âme, qui produit sa propre image dans ses dispositions passagères ou durables. D'une manière générale, semble-t-il, les biens véritables et conformes à la nature, attachés à l'âme qui agit dans les limites de son être, sont des biens substantiels ; les autres biens, qui ne dépendent pas d'un acte venu d'elle-même, ne sont rien que des affections pour elle. De même les pensées fausses n'impliquent pas un rapport à des substances ; les pensées réellement vraies, éternelles et bien définies comportent à la fois un acte de pensée, un objet intelligible, et l'existence de cet objet, qu'il s'agisse de la pensée en général, ou d'une pensée déterminée relative à une forme de l'intelligible et à l'intelligence comprise en chaque forme. Pour chacune de ces formes, il nous appartient de poser une notion et un objet purs et dégagés de tout autre ; il nous appartient de les poser dans leur simplicité. De là, l'amour que nous avons pour ces objets pris dans leur simplicité ; c'est que nos pensées ont affaire aux choses simples ; si l'on pense le particulier, c'est par accident ; par exemple, si l'on voit que tel triangle a ses angles égaux à deux droits, c'est en tant qu'il est simplement un triangle.

8 Enfin qui est Zeus ? Qu'est ce jardin de Zeus, où, nous dit Platon, est entré Poros ? Aphrodité, disions-nous, est l'âme, et Poros est la raison universelle. Mais que faut-il entendre par Zeus et son jardin ? Par Zeus, il ne faut pas entendre l'âme, puisque l'âme selon nous, c'est Aphrodité. Ce passage comme dans tous les autres cas, doit être interprété d'après Platon lui-même, d'après le *Phèdre* d'abord qui dit de Zeus que ce dieu est un grand souverain ; ailleurs, c'est à lui, je pense, qu'il donne le troisième rang ; et plus clairement, il dit dans le *Philèbe* qu'il y a en Zeus une âme royale et une intelligence royale[1]. Zeus est à la fois une intelligence et une âme ; il est mis ainsi au rang des causes ;

1. On trouvera ces trois textes dans *Phèdre* 246 e, *Lettres* 312 e (cf. I, 8, 2 fin), *Philèbe* 30 d.

σφαλέντων πάθη ταῦτα καὶ οὐδαμῇ οὐσία οὐδὲ ὑποστάσεις οὐσιώδεις οὐ παρὰ ψυχῆς ἔτι γεννώμενα, ἀλλὰ συνυφιστάμενα κακίᾳ ψυχῆς ὅμοια γεννώσης ἐν διαθέσεσι καὶ ἕξεσιν ἤδη. Καὶ γὰρ ὅλως κινδυνεύει τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰ ἀληθῆ κατὰ φύσιν ψυχῆς ἐνεργούσης ἐν ὡρισμένοις οὐσία εἶναι, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐξ αὐτῆς ἐνεργεῖν, οὐδὲν δ' ἄλλο ἢ πάθη εἶναι· ὥσπερ ψευδῆ νοήματα οὐκ ἔχοντα τὰς ὑπ' αὐτὰ οὐσίας, καθάπερ τὰ ἀληθῆ ὄντως καὶ ἀίδια καὶ ὡρισμένα ὁμοῦ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ εἶναι ἔχοντα οὐ μόνον ἐν τῷ ἁπλῶς, ἀλλὰ καὶ ἐν ἑκάστῳ περὶ τὸ νοητὸν ὄντως καὶ νοῦν τὸν ἐν ἑκάστῳ εἴδει, καὶ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίθεσθαι καθαρῶς νόησιν καὶ νοητὸν καὶ μὴ ὁμοῦ, καὶ ἡμῶν τοῦτο καὶ ἁπλῶς. Ὅθεν καὶ τῶν ἁπλῶν ἡμῖν ὁ ἔρως· καὶ γὰρ αἱ νοήσεις· καὶ εἴ τινος τῶν ἐν μέρει, κατὰ συμβεβηκός, ὥσπερ εἴ ⟨τις⟩ τόδε τὸ τρίγωνον δύο ὀρθὰς θεωρεῖ καθ' ὅσον ἁπλῶς τρίγωνον.

8 Ἀλλά τίς ὁ Ζεύς, οὗ τὸν κῆπον λέγει, εἰς ὃν εἰσῆλθεν ὁ Πόρος, καὶ τίς ὁ κῆπος οὗτος; Ἡ μὲν γὰρ Ἀφροδίτη ψυχὴ ἦν ἡμῖν, λόγος δὲ ἐλέγετο τῶν πάντων ὁ Πόρος. Ταῦτα δὲ τί δεῖ τίθεσθαι, τὸν Δία καὶ τὸν κῆπον αὐτοῦ; Οὐδὲ γὰρ ψυχὴν δεῖ τίθεσθαι τὸν Δία τὴν Ἀφροδίτην τοῦτο θέντας. Δεῖ δὴ λαβεῖν καὶ ἐνταῦθα παρὰ Πλάτωνος τὸν Δία ἐκ μὲν Φαίδρου ἡγεμόνα μέγαν λέγοντος αὐτοῦ τοῦτον τὸν θεόν, ἐν ἄλλοις δὲ τρίτον, οἶμαι, τοῦτον· σαφέστερον δὲ ἐν τῷ Φιλήβῳ, ἡνίκ' ἂν φῇ ἐν τῷ Διὶ εἶναι βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν. Εἰ οὖν ὁ Ζεὺς νοῦς ἐστι μέγας καὶ ψυχὴ καὶ ἐν τοῖς αἰτίοις τάττεται, κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον δεῖ τάττειν διά τε τὰ ἄλλα καὶ ὅτι αἴτιον καὶ τὸ βασιλικὸν δὲ καὶ τὸ ἡγούμενον, ὁ μὲν ἔσται κατὰ τὸν νοῦν, ἡ δὲ Ἀφροδίτη αὐτοῦ

48 ἐνεργεῖν: ἐνεργούσης coniecerim || 53 εἴδει, καί: εἴδει. Δεῖ δε καὶ Müller || 54 ὁμοῦ, καὶ ἡμῶν: ὁμοῦ ὄντων ἡμῶν Müller || 57 τις Müller.

mais comme il faut lui assigner son rang d'après ce qu'il y a de meilleur en lui, parce que (entre autres motifs) il est cause à titre de roi et de chef, Zeus correspond donc à l'Intelligence, Aphrodité qui est de lui, qui vient de lui et s'unit à lui, correspond à l'âme ; et on l'appelle Aphrodité parce qu'elle a la beauté, l'éclat, l'innocence et la grâce (*abron*) d'une âme. Les divinités masculines correspondent à l'intelligence, et les divinités féminines aux âmes ; comme à chaque intelligence est unie une âme, Aphrodité est l'âme unie à Zeus. De plus nous avons pour nous le témoignage des prêtres et des théologiens[1], qui assimilent Aphrodité à Héra et qui disent que l'astre d'Aphrodité est dans le ciel d'Héra.

9 Poros est la raison venue des êtres intelligibles et intelligents, quand elle s'épanche et en quelque sorte se déploie ; alors elle s'approche de l'âme et vient en elle. Car, tant que la raison est dans l'intelligence, elle reste enroulée sur elle-même et ne laisse entrer en elle rien d'étranger ; or, puisque Poros s'enivre, c'est que sa plénitude lui vient d'ailleurs. Et qu'est-ce qui rassasie Poros de nectar, sinon la raison, quand elle déchoit d'un principe supérieur à un principe inférieur ? Cette raison passe alors de l'intelligence à l'âme ; c'est ce que signifie : Poros pénétra dans le jardin de Zeus, à l'époque où Aphrodité naquit. Un jardin, c'est l'éclat et la splendeur de la richesse. Le jardin doit son éclat à la raison de Zeus ; sa parure, c'est la lumière éclatante qui, partie de l'intelligence, pénètre dans l'âme. Que serait le jardin de Zeus s'il n'était la splendeur et l'éclat du dieu ? Que pourraient être cet éclat et ces parures, sinon les raisons qui émanent de lui ? Donc, en même temps que les raisons, se révèle Poros, qui est l'abondance et la richesse en beauté ; c'est ce que veut dire l'ivresse de Poros par le nectar. Qu'est-ce en effet que le nectar pour les dieux, sinon ce qu'obtient l'être divin ? Or, en descendant de l'intelligence, l'être divin emporte avec lui la raison. L'intelligence, elle, qui est dans un état d'entière satiété, ne s'enivre pas ; elle possède ce qu'elle a et ne reçoit rien d'étranger. Mais la raison, qui est

1. L'assimilation se retrouve chez Timée de Locres, *de an. mundi*, 96 ; voyez la tradition populaire chez Pausanias, III, 13,8.

2. Tout le chapitre, jusqu'à la l. 23, est le commentaire du *Ban-*

οὖσα καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ κατὰ τὴν ψυχὴν τετάξεται κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγλαὸν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἄκακον καὶ ἁβρὸν Ἀφροδίτη λεχθεῖσα. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ μὲν τὸν νοῦν τοὺς ἄρρενας τάττομεν τῶν θεῶν, κατὰ δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τὰς θηλείας λέγομεν, ὡς νῷ ἑκάστῳ ψυχῆς συνούσης, εἴη ἂν καὶ ταύτῃ ἡ ψυχὴ τοῦ Διὸς ἡ Ἀφροδίτη πάλιν μαρτυρούντων τούτῳ τῷ λόγῳ ἱερέων τε καὶ θεολόγων, οἳ εἰς ταὐτὸν Ἥραν καὶ Ἀφροδίτην ἄγουσι καὶ τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρα ἐν οὐρανῷ Ἥρας λέγουσιν.

9 Ὁ οὖν Πόρος λόγος ὢν τῶν ἐν τῷ νοητῷ καὶ νῷ καὶ μᾶλλον κεχυμένος καὶ οἷον ἁπλωθεὶς περὶ ψυχὴν ἂν γένοιτο καὶ ἐν ψυχῇ. Τὸ γὰρ ἐν νῷ συνεσπειραμένον καὶ οὐ παρὰ ἄλλου εἰς αὐτόν, τούτῳ δὲ μεθύοντι ἐπακτὸν τὸ τῆς πληρώσεως. Τὸ δ' ἐκεῖ πληροῦν τοῦ νέκταρος τί ἂν εἴη ἢ λόγος ἀπὸ κρείττονος ἀρχῆς πεσὼν εἰς ἐλάττονα; Ἐν οὖν τῇ ψυχῇ ἀπὸ νοῦ ὁ λόγος οὗτος, ὅτε ἡ Ἀφροδίτη λέγεται γεγονέναι, εἰσρυεὶς εἰς τὸν κῆπον αὐτοῦ. Κῆπος δὲ πᾶς ἀγλάισμα καὶ πλούτου ἐγκαλλώπισμα. Ἀγλαίζεται δὲ τῷ τοῦ Διὸς λόγῳ καὶ τὰ καλλωπίσματα αὐτοῦ, τὰ παρὰ τοῦ νοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχὴν ἐλθόντα ἀγλαίσματα. Ἦ τί ἂν εἴη ὁ κῆπος τοῦ Διὸς ἢ τὰ ἀγάλματα αὐτοῦ καὶ τὰ ἀγλαίσματα; Τί δ' ἂν εἴη τὰ ἀγλαίσματα αὐτοῦ καὶ τὰ κοσμήματα ἢ οἱ λόγοι οἱ παρ' αὐτοῦ ῥυέντες; Ὁμοῦ δὴ οἱ λόγοι, ὁ Πόρος, ἡ εὐπορία καὶ ὁ πλοῦτος τῶν καλῶν, ἐν ἐκφάνσει ἤδη καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μεθύειν τῷ νέκταρι. Τί γὰρ θεοῖς νέκταρ ἢ ὃ τὸ θεῖον κομίζεται; Κομίζεται δὲ τὸ ὑποβεβηκὸς νοῦ λόγον· νοῦς δὲ ἑαυτὸν ἔχει ἐν κόρῳ καὶ οὐ μεθύει ἔχων. Οὐ γὰρ ἐπακτόν τι ἔχει. Ὁ δὲ λόγος νοῦ γέννημα καὶ ὑπόστασις μετὰ νοῦν καὶ οὐκέτι αὐτοῦ ὤν, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ, ἐν τῷ τοῦ Διὸς κήπῳ λέγεται κεῖσθαι

9 1 τῶν : ἐκ τῶν fortasse supplendum || 3 καὶ del. Müller || 4 οὐ : οὐδὲν fortasse || δὲ : δὴ A || 5 πληροῦν : πληρούμενον Kirchhoff || 7 νοῦ : τοῦ νοῦ Vat. || 14 δὴ Kirchhoff : δὲ codd.

un produit de l'intelligence et une hypostase postérieure à elle, n'est plus alors la raison de l'intelligence ; elle est en autre chose, dans le jardin de Zeus, nous dit Platon, où Poros est couché au moment même où Aphrodité vient à l'existence.

Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps les circonstances du récit, et distinguer bien souvent les uns des autres des êtres qui sont confondus et ne se distinguent que par leur rang ou par leurs puissances ; (d'ailleurs, même où [Platon] raisonne, il fait naître des êtres qui n'ont pas été engendrés, et il sépare des êtres qui n'existent qu'ensemble [1]). Mais, après nous avoir instruits comme des mythes peuvent instruire, ils nous laissent la liberté, si nous les avons compris, de réunir leurs données éparses. Voici comment nous en faisons la réunion : l'âme unie à l'intelligence, tirant d'elle son existence, comblée par elle de raisons, belle de toutes les parures qu'elle en reçoit, comblée de richesse, laissant voir en elle l'éclat et l'image de toutes les beautés intelligibles, voilà Aphrodité dans son ensemble. Poros ou la richesse, ce sont toutes les raisons qui sont en elle, quand le nectar a coulé d'en haut. L'éclat dont l'âme resplendit, cette splendeur de vie, c'est le jardin de Zeus, où dort Poros, appesanti par le nectar dont il s'est gorgé. Le festin des dieux, c'est la vie qui se montre et persiste éternellement chez les êtres réels, la félicité dont ils jouissent. Quant à Éros, il a toujours été ce qu'il est, puisqu'il résulte de l'aspiration de l'âme au meilleur et au bien ; il existe toujours, dès le moment où l'âme existe. C'est un être mixte ; il y a en lui de l'indigence, puisqu'il aspire à se rassasier ; mais il n'est pas sans ressources, puisqu'il cherche le complément de ce qu'il possède ; il ne chercherait pas le bien, s'il n'avait absolument aucune part au bien. Il est né de Poros et de Pénia, ce qui veut dire : le besoin et le désir, en se rencontrant dans l'âme avec le souvenir des raisons, produit en elle une activité, orientée vers le bien, qui est Éros. Sa mère est Pénia, parce que c'est toujours le besoin qui fait que l'on désire ; Pénia est la matière parce

quet 203 b-d. La théorie du logos intermédiaire entre l'intelligence et l'âme est celle de Enn. 3, 2, 2 (cf. notice, p. 20).

1. C'est cette curieuse théorie du mythe qui sert à tous les nom-

τότε κείμενος, ὅτε ἡ Ἀφροδίτη ἐν τοῖς οὖσιν ὑποστῆναι λέγεται.

Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαιρεῖν ἀπ᾽ ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαιροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν. Ἡ δὲ συναίρεσις ψυχὴ νῷ συνοῦσα καὶ παρὰ νοῦ ὑποστᾶσα καὶ αὖ λόγων πληρωθεῖσα καὶ καλὴ καλοῖς κοσμηθεῖσα καὶ εὐπορίας πληρωθεῖσα, ὡς εἶναι ἐν αὐτῇ ὁρᾶν πολλὰ ἀγλαίσματα καὶ τῶν καλῶν ἁπάντων εἰκόνας, Ἀφροδίτη μέν ἐστι τὸ πᾶν, οἱ δὲ ἐν αὐτῇ λόγοι πάντες εὐπορία καὶ Πόρος, ἀπὸ τῶν ἄνω ῥυέντος τοῦ ἐκεῖ νέκταρος· τὰ δὲ ἐν αὐτῇ ἀγλαίσματα ὡς ἂν ἐν ζωῇ κείμενα κῆπος Διὸς λέγεται, καὶ εὕδειν ἐκεῖ ὁ Πόρος οἷς ἐπληρώθη βεβαρημένος. Ζωῆς δὲ φανείσης καὶ οὔσης ἀεὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἑστιᾶσθαι οἱ θεοὶ λέγονται ὡς ἂν ἐν τοιαύτῃ μακαριότητι ὄντες. Ἀεὶ δὲ οὕτως ὑπέστη ὅδε ἐξ ἀνάγκης ἐκ τῆς ψυχῆς ἐφέσεως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ τὸ ἀγαθὸν, καὶ ἦν ἀεὶ ἐξ οὗπερ καὶ ψυχὴ ⟨ὁ⟩ ἔρως. Ἔστι δὲ οὗτος μικτόν τι χρῆμα μετέχον μὲν ἐνδείας ᾗ πληροῦσθαι θέλει, οὐκ ἄμοιρον δὲ εὐπορίας, ᾗ οὗ ἔχει τὸ ἐλλεῖπον ζητεῖ· οὐ γὰρ δὴ τὸ πάμπαν ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ἀγαθὸν ἂν ποτε ζητήσειεν. Ἐκ Πόρου οὖν καὶ Πενίας λέγεται εἶναι, ᾗ ἡ ἔλλειψις καὶ ἡ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἡ μνήμη ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτῷ Πενία, ὅτι ἀεὶ ἡ ἔφεσις ἐνδεοῦς. Ὕλη δὲ ἡ Πενία, ὅτι καὶ ἡ ὕλη ἐνδεὴς τὰ πάντα, καὶ τὸ ἀόριστον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμίας — οὐ γὰρ μορφή τις οὐδὲ λόγος ἐν τῷ

26 δυνάμεσι: δυνάμει Vind. || 30 παρὰ νοῦ: παρὰ νῷ Marc C || 35 ῥυέντος Kirchhoff: ῥυέντες codd. ῥυόντες (sic) Ciz || 39 ἐν τοιαύτῃ: ἐν τῇ τοιαύτῃ Vind. || 41 καὶ τὸ ἀγαθόν del. Müller || ὁ Volkmann.

que la matière est besogneuse en tout, et parce que ce qu'il y a d'indéterminé dans le désir du bien (qui désire le bien n'a en effet en lui ni forme ni raison) rapproche de la matière l'être qui désire en tant qu'il désire. La forme ne visant qu'à elle-même a sa propre permanence en soi. Dès qu'un être désire recevoir, il s'offre comme matière à ce bien qui survient en lui. Éros est donc un être matériel, un démon né de l'âme, en tant que l'âme manque du bien et aspire à lui.

breux platoniciens qui veulent concilier l'origine du monde telle, qu'elle est racontée au *Timée*, avec son éternité. C'est précisément à l'argumentation rationnelle du *Timée* que fait allusion la phrase placée entre parenthèses, pour rapprocher la méthode du *Timée* de celle des mythes.

ἐφιεμένῳ τούτου — ὑλικώτερον τὸ ἐφιέμενον καθ' ὅσον ἐφίεται ποιεῖ. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸ εἶδός ἐστι μόνον ἐν αὑτῷ μένον· καὶ δέξασθαι δὲ ἐφιέμενον ὕλην τῷ ἐπιόντι τὸ δεξόμενον παρασκευάζει. Οὕτω τοι ὁ Ἔρως ὑλικός τίς ἐστι καὶ δαίμων οὗτός ἐστιν ἐκ ψυχῆς, καθ' ὅσον ἐλλείπει τῷ ἀγαθῷ, ἐφίεται δέ, γεγενημένος.

55 ὑλικός τις : ὑλικόν (omisso τις) Vat.

VI

NOTICE

La question traitée dans les six premiers chapitres est celle qui fera l'objet du premier traité de la première Ennéade. Elle se rattache à un débat qui s'élève à propos des chapitres III et IV (surtout de la seconde moitié du chapitre IV) du livre I^er^ du traité d'Aristote *Sur l'âme*. Il s'agit de savoir si l'âme est capable de pâtir, et plus généralement de subir des altérations et des mouvements. Plotin se range ici du côté d'Aristote, qui affirme que l'âme est une forme, et que, comme telle, elle est immobile ; il utilise l'argumentation péripatéticienne contre les stoïciens qui, eux, attribuent à l'âme qui est un corps, des passions véritables et des mouvements de même espèce que ceux des corps. Chez Plotin comme chez Aristote, l'incorporéité entraîne nécessairement l'impassibilité ; un état passif ne peut être que quelque chose comme un refroidissement ou un échauffement, et par conséquent, il ne peut appartenir qu'à un corps.

Dans l'ordre chronologique de Porphyre, le traité précède immédiatement les trois longs traités *Sur l'âme* de la quatrième Ennéade ; Plotin était donc à ce moment préoccupé des questions psychologiques ; par là, comme par les habitudes de composition de Plotin, s'explique sans doute que le début du premier chapitre (jusqu'à l. 14) ait l'air d'être la conclusion d'une critique dirigée contre la thèse stoïcienne que la sensation est une passion dans l'âme. L'argumentation ne commence dans sa généralité, qu'après ce début. Elle se divise en deux parties ; la première (trois premiers chapitres) examine les faits que l'on pourrait considérer comme des

passions en l'âme, le vice au chapitre 2, les penchants et les faits de sensibilité qui y sont liés, au chapitre 3, et cette partie se rattache au premier livre du traité d'Aristote. La seconde cherche en quel sens la partie de l'âme qu'on appelle passive mérite ce nom. Cette division, que Plotin lui-même déclare très artificielle au début du chapitre 4, devait vraisemblablement lui être imposée par le commentaire d'Aristote qu'il suivait. La première partie s'achève par un résumé, rédigé probablement par Porphyre, et inséré à la fin du chapitre 3.

L'interprétation du chapitre 2 ne va pas sans difficulté. Il est en effet une théorie du vice qui s'accorde aisément avec la thèse de l'impassibilité ou inaltérabilité de l'âme ; c'est celle selon laquelle, la vertu étant l'harmonie des parties de l'âme, le vice est leur désharmonie. Mais Plotin rejette cette théorie, parce que chaque partie de l'âme doit avoir sa vertu propre, avant d'être envisagée dans ses rapports avec les autres parties ; ne s'ensuivrait-il pas, si le vice n'est pas une simple désharmonie, qu'il est l'introduction dans l'âme d'un élément étranger, ce qui d'ailleurs, depuis le premier traité de Plotin *Sur le Beau* est la constante opinion de Plotin, et ce qui semble être indiqué ici même (2,21)? Mais cette théorie du vice implique une véritable altération de l'âme, et c'est pourquoi Plotin, qui recule devant cette conclusion, abandonne la question générale du vice ; la fin du chapitre, suivant la division platonicienne tripartite de l'âme, montre que la vertu de la partie supérieure de l'âme, de la raison, est un acte qui n'implique aucune passivité pas plus que ne font les vices des deux parties inférieures, le cœur et le désir.

Le chapitre 3 développe, sur les passions, une vue d'Aristote, en utilisant les distinctions, empruntées sans doute à l'école stoïcienne, entre ce qu'il y a de spirituel et ce qu'il y a de corporel dans les passions.

Le chapitre 5 indique les motifs et le but du développement qui précède ; si la psychologie aristotélicienne enseigne que l'âme est impassible, parce qu'elle est une forme, la morale et le mythe platonicien de l'âme n'affirment-ils pas le contraire en donnant comme un idéal l'impassibilité et l'absence

de souillures ? C'est une des formes de l'opposition, si difficile à réduire, que nous avons déjà rencontrée entre la théorie de l'âme et le mythe de la destinée.

L'ensemble du traité sur l'impassibilité de la matière a pour but reconnu de réfuter la thèse stoïcienne exposée au début du chapitre 6 : « La matière est capable de passions et de modifications de toute espèce » (6, 5). Mais la passivité de la matière est aussi affirmée par Aristote (*de gen. et corrupt.*, I, 8 fin). Il y a plus : beaucoup des textes du *Timée* et du *Banquet* étaient interprétés par des platoniciens en faveur de la même thèse ; non seulement cela ressort, on le verra, de tous les efforts que fait Plotin pour les interpréter en un sens opposé ; mais des platoniciens antérieurs, comme Plutarque, adoptent une thèse analogue à celle du stoïcisme, par exemple dans le traité *Sur Isis* au chapitre LVIII. Isis, la figure allégorique de la matière, participe à l'intelligible, s'unit à lui, et se remplit de lui. La matière recevrait donc effectivement quelque chose de la forme intelligible et serait transformée par elle ; c'est ainsi que Plutarque, au chapitre suivant, interprète les célèbres images du *Timée* et du *Banquet* ; dans le *Timée*, le père et la mère, dans le *Banquet*, Poros et Pénia représentent la réalité intelligible et la matière, de l'union desquelles naît le monde sensible.

A cette thèse, qui avait donc pour elle des autorités considérables, Plotin oppose ce qu'il considère comme l'authentique doctrine platonicienne : la matière est ce en quoi apparaissent les choses sensibles, le miroir où se joue le reflet des réalités intelligibles, la demeure inaltérée où s'entrechoquent les choses sensibles ; mais d'elle-même, elle est stérile, et n'est pas modifiée par les formes qu'elle reçoit. L'attitude de Plotin tient au fond même de sa doctrine. La thèse qu'il combat est en effet plus ou moins imprégnée de l'immanentisme stoïcien, de l'idée d'une descente effective de la réalité suprême dans le plan de la matière ; c'est la transcendance parfaite du monde intelligible qu'il importe à Plotin de démontrer, et l'impassibilité de la matière est une pièce nécessaire du système.

Si l'intention de Plotin se trouve ainsi exactement inter-

prétée, il devient très facile de saisir la suite du développement. Le point de départ, c'est la célèbre division du *Timée* (48 e) sq. : ce qui est, ce qui devient ou l'image de ce qui est, ce en quoi devient cette image. Le chapitre 6 est consacré aux deux premiers termes de la division : à l'être intelligible, défini d'après un passage du *Sophiste* (248 e) est opposé le non être des réalités sensibles, des corps. Si Plotin s'étend sur ce dernier point, c'est que toute la démonstration qu'il va donner de l'impassibilité de la matière suppose qu'il n'y a aucun être véritable et actif dans le monde sensible.

C'est bien là en effet le thème final et le thème principal du chapitre 7 ; s'il débute par une preuve de l'incorporéité de la matière, spécialement dirigée contre les stoïciens, puis par une démonstration du non être de la matière, il insiste surtout sur ce fait que la réalité qui vient en la matière n'a pas assez de force pour la faire pâtir. La démonstration pourrait même être considérée comme achevée à la fin de ce chapitre, si Plotin ne trouvait devant lui des interprétations d'Aristote, de Platon et même de certains mythes qui vont directement contre sa thèse.

C'est en somme à Aristote que sont consacrés les chapitres 8 et 9. Plotin y démontre que les théorèmes généraux du traité *De la génération et de la corruption* concernant les conditions où une réalité peut pâtir sont inapplicables à la matière : Aristote est appelé en témoignage contre lui-même ; s'il est vrai, comme il le dit, qu'une réalité ne peut pâtir que par l'effet de son contraire, la matière, qui n'a pas de contraire, doit rester impassible. Le chapitre 10 repose sur l'analyse aristotélicienne du concept de l'altération pour montrer que la matière n'est pas sujette à l'altération.

Mais les objections qui lui tiennent le plus à cœur, ce sont évidemment celles qu'on pouvait penser tirer du *Timée*. Car si Platon emploie des images favorables à la thèse de Plotin, il affirme formellement d'autre part que la matière participe aux idées ; or participer n'est-ce pas pâtir ? Plotin cherche donc un mode de participation qui n'est pas une passion ; il fait voir, dans la première moitié du chapitre 12, que l'image

employée par Platon pour exprimer cette relation, l'or qui reste le même en changeant de forme (*Timée*, 50 a), donne précisément un exemple de participation impassible. Plotin consacre le reste du chapitre à interpréter des expressions du *Timée* qui font difficulté dans sa manière de voir, puis à montrer qu'on ne peut admettre que la matière est passible sans admettre du même coup qu'elle est un corps.

Le chapitre 13 explique dans le sens de Plotin des expressions platoniciennes, comme : la matière fuit la forme, elle ne sort pas d'elle-même, elle est le réceptacle et la nourrice du devenir ; il développe longuement la comparaison de la matière avec un miroir. Au chapitre 14, Plotin s'efforce de concilier avec son point de vue les interprétations du mythe du *Banquet* où les platoniciens voyaient dans l'union de Poros et de Pénia engendrant Éros, l'union de la forme et de la matière engendrant le monde ; mais, si la matière est impassible, il ne peut pas y avoir union. Le chapitre 15 indique une nouvelle image, empruntée cette fois à Aristote et destinée à faire saisir l'impassibilité de la matière ; les formes seraient dans la matière à peu près comme les représentations sont dans l'âme.

Une des raisons pour lesquelles on considérait la matière comme passive, c'est qu'elle passait pour une grandeur étendue, ce qui paraît d'ailleurs ressortir du mot lieu (χώρα) par lequel la désignait Platon. Plotin, qui avait déjà longuement refuté cette opinion (II, 4, 8 sq.), y revient dans les trois chapitres 16, 17 et 18 ; le principe de sa critique, c'est qu'il se refuse à voir dans l'étendue une sorte de milieu antérieur aux êtres étendus ; la grandeur n'est jamais que l'attribut d'un être, et comme tous ses autres attributs elle a sa raison dans la forme de cet être et non point dans sa matière.

Le dernier chapitre prend pour texte le nom de mère que le *Timée* attribuait à la matière, et d'où les allégoristes étaient partis pour donner une interprétation philosophique du mythe de Cybèle ou de la mère des Dieux. Plotin montre que ce nom et cette interprétation n'impliquent nullement la fécondité de la matière.

VI [26]

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CHOSES INCORPORELLES

1 Les sensations, disions-nous, ne sont pas des états passifs, mais des actes relatifs à des affections ; ce sont des jugements (les états passifs se produisent en une chose différente de l'âme, dans le corps organisé par exemple ; le jugement se produit dans l'âme, et il n'est pas lui-même un état passif ; car il faudrait encore un autre jugement, et l'on remonterait ainsi à l'infini). Il resterait néanmoins, dans ce cas, une difficulté : le jugement, en tant que jugement, ne contient-il rien de l'objet dont il juge ? Car s'il contient une impression de cet objet, il est passif. — Pourtant on peut dire, même de ces impressions désignées sous le nom d'empreintes [1], que leur manière d'être est bien différente de ce qu'on croit ; il en est d'elles comme des pensées intellectuelles, qui sont des actes et qui peuvent connaître sans pâtir du tout. D'une manière générale, quand il y a raisonnement et volonté, l'âme n'est pas soumise à des changements et à des altérations pareilles à l'échauffement ou au refroidissement du corps. Quant à la partie de l'âme que l'on appelle passive, il faut la considérer et examiner s'il faut admettre qu'elle est aussi sans changement, ou si elle est la seule à qui l'on attribuera de la passivité. Mais à plus tard ce sujet ; il nous faut maintenant examiner les questions relatives aux premiers points. — En quel sens, en effet, sont-elles sans changement, même ces parties de l'âme supérieures à la partie passive et à la sensation, en quel sens une partie quelconque de l'âme est-elle sans changement, alors que surviennent en l'âme vice, opinions fausses et

1. Par les stoïciens. En tout ce passage, Plotin emploie leur ter-

VI [26]

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΠΑΘΕΙΑΣ ΤΩΝ ΑΣΩΜΑΤΩΝ

1 Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ τὰ παθήματα καὶ κρίσεις, τῶν μὲν παθῶν περὶ ἄλλο γινομένων, οἷον τὸ σῶμα φέρε τὸ τοιόνδε, τῆς δὲ κρίσεως περὶ τὴν ψυχὴν οὐ [τῆς κρίσεως] πάθους οὔσης — ἄλλην γὰρ αὖ ἔδει κρίσιν γίνεσθαι καὶ ἐπαναβαίνειν ἀεὶ εἰς ἄπειρον — εἴχομεν ⟨ἂν⟩ οὐδὲν ἧττον καὶ ἐνταῦθα ἀπορίαν, εἰ ἡ κρίσις ᾗ κρίσις οὐδὲν ἔχει τοῦ κρινομένου. Ἢ, εἰ τύπον ἔχοι, πέπονθεν. Ἦν δ' ὅμως λέγειν καὶ περὶ τῶν καλουμένων τυπώσεων, ὡς ὁ τρόπος ὅλως ἕτερος ἢ ὡς ὑπείληπται, ὁποῖος καὶ ἐπὶ τῶν νοήσεων ἐνεργειῶν καὶ τούτων οὐσῶν γινώσκειν ἄνευ τοῦ παθεῖν τι δυναμένων· καὶ ὅλως ὁ λόγος ἡμῖν καὶ τὸ βούλημα μὴ ὑποβαλεῖν τροπαῖς καὶ ἀλλοιώσεσι τὴν ψυχὴν τοιαύταις, ὁποῖαι αἱ θερμάνσεις καὶ ψύξεις σωμάτων. Καὶ τὸ παθητικὸν δὲ λεγόμενον αὐτῆς ἔδει ἰδεῖν καὶ ἐπισκέψασθαι, πότερα καὶ τοῦτο ἄτρεπτον δώσομεν, ἢ τούτῳ μόνῳ τὸ πάσχειν συγχωρήσομεν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὕστερον, περὶ δὲ τῶν προτέρων τὰς ἀπορίας ἐπισκεπτέον. Πῶς γὰρ ἄτρεπτον καὶ τὸ πρὸ τοῦ παθητικοῦ καὶ τὸ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ψυχῆς ὁτιοῦν κακίας περὶ αὐτὴν ἐγγινομένης καὶ δοξῶν

1 3 τῆς κρίσεως del. Volkmann || 6 ἂν Volkmann || 9 καλουμένων : λεγομένων AEF (cum καλουμένων in marg.) || 12 ὁ λόγος abest a B || ὑποβαλεῖν F in marg. Kirchhoff : ὑπολαβεῖν codd. || 17 οὐ ante συγχωρήσομεν add. Vind.

ignorance? Ajoutez les penchants ou les aversions de l'âme qui éprouve plaisir, douleur, colère, envie, jalousie, désir, qui ne reste pas un moment en repos, que toute rencontre fait bouger et modifie. — Sans doute, si l'âme est un corps, si elle a une grandeur, on ne peut facilement, ou plutôt on ne peut pas du tout montrer qu'elle reste impassible et sans changement au milieu de tous ces événements qu'on dit se produire en elle. Mais, si elle est un être inétendu auquel doit appartenir l'incorruptibilité, il faut nous garder de lui attribuer de pareilles modifications passives ; ce serait accorder aussi, sans nous en rendre compte, qu'elle est corruptible. Oui, que son essence soit un nombre ou, comme nous le disons, une raison, comment admettre une modification passive en un nombre ou en une raison? Plutôt croire qu'il survient en elle des raisons sans raison, des états impassibles qui sont des passions [1] : ces expressions (sans raison et passions) se tirent des corps, d'où on les transfère en l'âme ; mais elles doivent se prendre en un sens opposé ; elles ne se disent de l'âme que par analogie ; elle a des passions sans en avoir, elle pâtit sans pâtir. Quels sont alors les caractères des faits de ce genre? Il faut l'examiner.

2 Et d'abord, dans le vice et la vertu, que se produit-il, lorsque le vice est, dit-on, dans l'âme? Nous disons qu'il faut l'enlever de l'âme, comme si nous pensions qu'il y a effectivement un mal en elle, qu'il faut y mettre la vertu et substituer l'ordre et la beauté à la laideur qui y était avant. Si nous disions que la vertu est une harmonie, et le vice un manque d'harmonie, serait-ce là une opinion qui est celle des anciens, et qui n'avance pas peu la discussion vers la solution cherchée? Si, en effet, la vertu n'est que l'harmonie des parties de l'âme les unes avec les autres, et le vice leur manque d'harmonie, il n'y a là rien d'acquis, rien qui vienne d'un être différent de l'âme. Chaque partie, telle qu'elle est, vient s'ajuster aux autres ; et elle n'y vient pas,

minologie et approuve leur théorie de la sensation-jugement (cf. Arnim, *Fragm. Vet. Stoic.* II nº 71, 73, 74 etc.), d'après laquelle la sensation est tout à fait distincte de la représentation qui, elle, serait passive ; ce qu'il critique, c'est leur théorie de la représentation.

1. Ce rapprochement paradoxal d'expressions contraires vise à faire ressortir l'absurdité de la théorie stoïcienne ; pour la première, comp.

ψευδῶν καὶ ἀγνοίας; Οἰκειώσεις δὲ καὶ ἀλλοτριώσεις ἡδομένης καὶ λυπουμένης, ὀργιζομένης, φθονούσης, ζηλούσης, ἐπιθυμούσης, ὅλως οὐδαμῇ ἡσυχίαν ἀγούσης, ἀλλ' ἐφ' ἑκάστῳ τῶν προσπιπτόντων κινουμένης καὶ μεταβαλλούσης. Ἀλλ' εἰ μὲν σῶμά ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ μέγεθος ἔχει, οὐ ῥᾴδιον, μᾶλλον δὲ ὅλως ἀδύνατον, ἁπαθῆ αὐτὴν καὶ ἄτρεπτον δεικνύναι ἐν ὁτῳοῦν τῶν λεγομένων γίνεσθαι περὶ αὐτήν· εἰ δέ ἐστιν οὐσία ἀμεγέθης καὶ δεῖ καὶ τὸ ἄφθαρτον αὐτῇ παρεῖναι, εὐλαβητέον αὐτῇ πάθη διδόναι τοιαῦτα, μὴ καὶ λάθωμεν αὐτὴν φθαρτὴν εἶναι διδόντες. Καὶ δὴ εἴτε ἀριθμὸς εἴτε λόγος, ὥς φαμεν, ἡ οὐσία αὐτῆς, πῶς ἂν πάθος ἐγγένοιτο ἐν ἀριθμῷ ἢ λόγῳ; Ἀλλὰ μᾶλλον λόγους ἀλόγους καὶ ἀπαθῆ πάθη δεῖ ἐπιγίνεσθαι αὐτῇ οἴεσθαι, καὶ ταῦτα ἀπὸ τῶν σωμάτων μετενηνεγμένα ἀντικειμένως ληπτέον ἕκαστα καὶ κατ' ἀναλογίαν μετενηνεγμένα, καὶ ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν. Καὶ ὅστις ὁ τρόπος τῶν τοιούτων, ἐπισκεπτέον.

2 Πρῶτον δὲ περὶ κακίας καὶ ἀρετῆς λεκτέον, τί γίγνεται τότε, ὅταν κακία λέγηται παρεῖναι· καὶ γὰρ ἀφαιρεῖν δεῖν φαμεν ὡς ὄντος τινὸς ἐν αὐτῇ κακοῦ καὶ ἐνθεῖναι ἀρετὴν καὶ κοσμῆσαι καὶ κάλλος ἐμποιῆσαι ἀντὶ αἴσχους τοῦ πρόσθεν. Ἆρ' οὖν λέγοντες ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι, ἀναρμοστίαν δὲ τὴν κακίαν, λέγοιμεν ἂν δόξαν δοκοῦσαν τοῖς παλαιοῖς καὶ τι πρὸς τὸ ζητούμενον οὐ μικρὸν ὁ λόγος ἀνύσειεν; Εἰ γὰρ συναρμοσθέντα μέν κατὰ φύσιν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς πρὸς ἄλληλα ἀρετή ἐστι, μὴ συναρμοσθέντα δὲ κακία, ἐπακτὸν οὐδὲν ἂν οὐδ' ἑτέρωθεν γίγνοιτο, ἀλλ' ἕκαστον ἥκοι ἂν οἷον ἐστὶν εἰς τὴν ἁρμογὴν

21 ἀγνοίας Kirchhoff: ἀνοίας || 24 ἐφ' abest a Marc C || 30 μὴ καὶ: καὶ μὴ Vat. || 34 καὶ κατ' ἀναλογίαν μετενηνεγμένα: post ἀντικειμένως transposuit Müller μετενηνεγμένα del. Vitringa.

2 1 λεκτέον om. Marc A || 3 ὄντος τινός: τινος ὄντος BC || 11 εἰς: πρὸς C.

si l'harmonie manque. De même des choreutes dansent et chantent d'accord ; ils sont différents l'un de l'autre ; l'un chante seul, tandis que les autres se taisent ; et chacun chante sa partie. — Il ne suffit pas qu'ils chantent ensemble ; chacun doit chanter sa partie comme il faut, avec son talent propre. Dans l'âme aussi, il y a harmonie si chaque partie accomplit sa fonction propre. Il faut alors, avant toute harmonie, que chaque partie ait sa vertu propre, et que chacune ait son vice à elle, antérieurement à tout désaccord [1]. — Qu'est-ce qui doit donc être présent en une partie de l'âme pour qu'elle soit mauvaise ? — Le vice. — Et pour qu'elle soit bonne ? — La vertu. — Quant à la partie rationnelle, dira-t-on peut-être, son vice est l'ignorance, et, puisque l'ignorance est une négation, elle n'est point la présence de quelque chose de réel. — Pourtant, lorsque des opinions fausses, qui sont la principale cause de son vice, sont en l'âme, comment dire qu'elles n'y surviennent pas et que la partie raisonnable de l'âme ne subit pas d'altération ? La partie irascible n'est-elle pas différente, selon qu'elle est lâche ou courageuse ? Et le désir n'a-t-il pas une manière d'être différente chez l'intempérant et le tempérant ? — Pour chaque partie de l'âme, être dans la vertu, c'est plutôt, dirons-nous, agir conformément à son essence, en obéissant à la raison ; la partie raisonnable dépend de l'intelligence, et de la partie raisonnable dépendent les autres. Obéir à la raison, c'est voir ; ce n'est pas changer de forme ; c'est voir et exister en acte, dans le temps de cette vision. De même que la vision, en puissance ou en acte, est substantiellement la même, et que son acte n'est point une altération, mais que, sitôt rapprochée d'un objet correspondant à son essence, elle est vision actuelle et connaît sans pâtir, de même la partie raisonnable de l'âme correspond à l'intelligence, elle voit et possède le pouvoir de penser, sans qu'il se produise en elle « l'empreinte d'un cachet » ; ce qu'elle voit, elle le pos-

Plutarque *de virt. mor.* 3 : dans la passion, selon les stoïciens, la raison est dite irrationnelle ; pour la seconde, cf. l'expression stoïcienne connue : κρίσεις πάθη.

1. L'esprit du platonisme s'oppose vigoureusement en ce passage à l'esprit stoïcien, à peu près comme dans I, 6, 1, 25 sq. ; ce qui est visé ici, c'est la célèbre définition stoïcienne du bien par l'accord interne (ὁμολογία).

καὶ οὐκ ἂν ἥκοι ἐν τῇ ἀναρμοστίᾳ τοιοῦτον ὄν, οἷον καὶ χορευταὶ χορεύοντες καὶ συνᾴδοντες ἀλλήλοις, εἰ καὶ μὴ οἱ αὐτοί εἰσι, καὶ μόνος τις ᾄδων τῶν ἄλλων μὴ ᾀδόντων, καὶ ἑκάστου καθ' ἑαυτὸν ᾄδοντος· οὐ γὰρ μόνον δεῖ συνᾴδειν, ἀλλὰ καὶ ἕκαστον καλῶς τὸ αὑτοῦ ᾄδοντα οἰκείᾳ μουσικῇ· ὥστε κἀκεῖ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἁρμονίαν εἶναι ἑκάστου μέρους τὸ αὐτῷ προσῆκον ποιοῦντος. Δεῖ δὴ πρὸ τῆς ἁρμονίας αὐτῆς ἄλλην ἑκάστου εἶναι ἀρετήν, καὶ κακίαν δὲ ἑκάστου πρὸ τῆς πρὸς ἄλληλα ἀναρμοστίας. Τίνος οὖν παρόντος ἕκαστον μέρος κακόν; Ἡ κακίας. Καὶ ἀγαθὸν αὖ; Ἡ ἀρετῆς. Τῷ μὲν οὖν λογιστικῷ τάχ' ἄν τις λέγων ἄγνοιαν εἶναι τὴν κακίαν καὶ ἄγνοιαν τὴν κατὰ ἀπόφασιν οὐ παρουσίαν τινὸς ἂν λέγοι. Ἀλλ' ὅταν καὶ ψευδεῖς δόξαι ἐνῶσιν, ὃ δὴ μάλιστα τὴν κακίαν ποιεῖ, πῶς οὐκ ἐγγίνεσθαι φήσει καὶ ἀλλοῖον ταύτῃ τοῦτο τὸ μόριον γίνεσθαι; Τὸ δὲ θυμοειδὲς οὐκ ἄλλως μὲν ἔχει δειλαῖνον, ἀνδρεῖον δὲ ὂν ἄλλως; Τὸ δὲ ἐπιθυμοῦν ἀκόλαστον μὲν ὂν οὐκ ἄλλως, σωφρονοῦν δὲ ἄλλως [ἢ] πέπονθεν; Ἡ ὅταν μὲν ἐν ἀρετῇ ἕκαστον ᾖ, ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν ᾗ ἐστιν ἕκαστον ἐπαίον λόγου φήσομεν· καὶ τὸ μὲν λογιζόμενον παρὰ τοῦ νοῦ, τὰ δ' ἄλλα παρὰ τούτου. Ἡ τὸ ἐπαίειν λόγου ὥσπερ ὁρᾶν ἐστιν οὐ σχηματιζόμενον, ἀλλ' ὁρῶν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν, ὅτε ὁρᾷ. Ὥσπερ γὰρ ἡ ὄψις καὶ δυνάμει οὖσα καὶ ἐνεργείᾳ ἡ αὐτὴ τῇ οὐσίᾳ, ἡ δὲ ἐνέργειά ἐστιν οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλ' ἅμα προσῆλθε πρὸς ὃ ἔχει τὴν οὐσίαν καὶ ἔστιν εἰδυῖα καὶ ἔγνω ἀπαθῶς, καὶ τὸ λογιζόμενον οὕτω πρὸς τὸν νοῦν ἔχει καὶ ὁρᾷ καὶ ἡ δύναμις τοῦ νοεῖν τοῦτο, οὐ σφραγῖδος ἔνδον γενομένης, ἀλλ' ἔχει ὃ εἶδε καὶ

13 καὶ συνᾴδοντες: καὶ ὁμοῦ συνᾴδοντες dubit. Creuzer || 22 λογιστικῷ: λογικῷ Ciz Vind. || 23 ἄγνοιαν — ἄγνοιαν suspicatus est Creuzer: ἄνοιαν bis codd. || 26 ἀλλοῖον ταύτῃ: ἀλλοῖον τῆς ψυχῆς ταύτῃ dubit. Creuzer || 29 ᾗ del. Vitringa: ᾗ E Kirchhoff || ᾗ ὅταν: καὶ ὅταν Marc A || 32 ᾗ τὸ: τὸ δ' Kirchhoff || 39 εἶδε: οἶδε AE Vat. Vind.

sède sans le posséder ; elle le possède, parce qu'elle le connaît ; elle ne le possède pas, parce qu'il ne se dépose pas en elle, résultant de sa vision, quelque chose comme une empreinte sur de la cire. Rappelons-le, les souvenirs, disions-nous, n'existent pas grâce à des impressions déposées dans l'âme, mais parce que l'âme éveille en elle le pouvoir de posséder même ce qu'elle ne possède pas. — Quoi ! n'était-elle pas, avant de se rappeler, différente de ce qu'elle est après qu'elle se rappelle ? — Différente, si l'on veut, mais sans avoir subi d'altération, à moins d'appeler altération le passage de la puissance à l'acte ; au vrai, rien ne s'est introduit en elle ; elle a seulement agi selon sa propre nature. D'une manière générale, les actes se produisent dans les êtres sans matière, sans qu'ils subissent d'altération ; sinon, ils se corrompraient ; or, il est bien plus vrai de dire qu'ils demeurent. Pâtir en passant à l'acte, cela ne convient qu'à des êtres matériels. Si, tout en étant immatériel, un être pâtissait, il n'aurait pas de raison pour subsister. Il en est comme dans la vue : la vision est en acte, et ce qui pâtit c'est l'œil ; or, les opinions sont comme des visions. — Et la partie irascible de l'âme ? Que sont, en elle, la lâcheté et la bravoure ? — La lâcheté consiste ou bien à ne pas regarder vers la raison, ou bien à regarder vers une raison viciée, ou bien à manquer d'instruments d'action (comme si l'on manquait d'armes matérielles ou si l'on avait des armes rouillées), ou bien à être empêché d'agir, ou bien à ne pas être ému par les provocations ; on est courageux dans les cas contraires. Il n'y a, en tout cela, aucune altération ni aucune passivité.

Quant au désir, s'il agit isolément, il produit ce qu'on appelle l'intempérance ; quand il est seul en action, il n'a pas auprès de lui les autres parties de l'âme dont le rôle est de le dominer et de lui montrer la voie, quand elles sont là, mais la partie de l'âme qui contemple est en train d'agir ailleurs ; elle a, sinon un complet loisir, du moins quelque loisir pour contempler, autant qu'elle le peut, des choses différentes des objets du désir.

(Peut-être, ce qu'on appelle le vice de la faculté de désirer n'est-il bien souvent qu'un mauvais état dans le corps, et sa vertu que l'état contraire.)

Ainsi, ni dans la vertu ni dans le vice, rien ne s'ajoute à l'âme.

αὖ οὐκ ἔχει· ἔχει μὲν τῷ γινώσκειν, οὐκ ἔχει δὲ τῷ μὴ ἀποκεῖσθαί τι ἐκ τοῦ δράματος, ὥσπερ ἐν κηρῷ μορφήν. Μεμνῆσθαι δὲ δεῖ, ὅτι καὶ τὰς μνήμας οὐκ ἐναποκειμένων τινῶν ἐλέγετο εἶναι, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς οὕτω τὴν δύναμιν ἐγειράσης, ὥστε καὶ ὃ μὴ ἔχει ἔχειν. Τί οὖν; Οὐκ ἄλλη ἦν πρὶν οὕτω μνημονεύειν καὶ ὕστερον, ὅτε μνημονεύει; Ἢ ⟨εἰ⟩ βούλει, ἄλλην· οὔκουν ἀλλοιωθεῖσά γε, πλὴν εἰ μή τις τὸ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν ἀλλοίωσιν λέγοι, ἀλλ' ἔστιν οὐδὲν προσγενόμενον, ἀλλ' ἥπερ ἦν πεφυκυῖα τοῦτο ποιεῖ. Ὅλως γὰρ αἱ ἐνέργειαι τῶν ἀύλων οὐ συναλλοιουμένων γίνονται· ἢ φθαρεῖεν ἄν· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον μενόντων, τὸ δὲ πάσχειν τὸ ἐνεργοῦν τοῦτο τῶν μεθ' ὕλης. Εἰ δὲ ἄϋλον ὂν πείσεται, οὐκ ἔχει ᾧ μένει· ὥσπερ ἐπὶ τῆς ὄψεως τῆς ὁράσεως ἐνεργούσης τὸ πάσχον ὁ ὀφθαλμός ἐστιν, αἱ δὲ δόξαι ὥσπερ ὁράματα. Τὸ δὲ θυμοειδὲς πῶς δειλόν; πῶς δὲ καὶ ἀνδρεῖον; Ἢ δειλὸν μὲν τῷ ἢ μὴ ὁρᾶν πρὸς τὸν λόγον ἢ πρὸς φαῦλον ὄντα τὸν λόγον ὁρᾶν ἢ ὀργάνων ἐλλείψει, οἷον ἀπορίᾳ ἢ σαθρότητι ὅπλων σωματικῶν, ἢ ἐνεργεῖν κωλυόμενον ἢ μὴ κινηθὲν οἷον ἐρεθισθέν· ἀνδρεῖον δέ, εἰ τὰ ἐναντία. Ἐν οἷς οὐδεμία ἀλλοίωσις οὐδὲ πάθος.

Τὸ δὲ ἐπιθυμοῦν ἐνεργοῦν μὲν μόνον τὴν λεγομένην ἀκολασίαν παρέχεται· πάντα γὰρ μόνον πράττει καὶ οὐ πάρεστι τὰ ἄλλα, οἷς ἂν ἦν ἐν μέρει τὸ κρατεῖν παροῦσι καὶ δεικνύναι αὐτῷ, τὸ δ' ὁρῶν ἦν ἂν ἄλλο πρᾶττον, οὐ πάντη ἀλλά που καὶ σχολάζον τῷ ὁρᾶν ὡς οἷόν τε τὰ ἄλλα. Τάχα δὲ τὸ πολὺ καὶ σώματος καχεξία ἡ τοῦτου λεγομένη κακία, ἀρετὴ δὲ τἀναντία· ὥστ' οὐδεμία ἐφ' ἑκάτερα προσθήκη τῇ ψυχῇ.

41 ἀποκεῖσθαι: ὑποκεῖσθαι Vind. || 46 ἢ εἰ βούλει: εἰ inserui εἰ βούλει Ciz Darm. ἢ βούλει cet. codd. || οὔκουν EF Kirchhoff: οὐκοῦν codd. || 49 ποιεῖ Volkmann: ποιοῦσα || 51 τοῦτο τῶν: τοῦτο τὸ Ciz τοῦτο τῷ fortasse || 54 ὁ abest a Vind. || 62 παρέχεται Kirchhoff: παρέχεσθαι codd. || 63 ἦν F Kirchhoff: ἢ codd. || 65 πάντη Vitringa: πάντα codd.

3 Que dire des penchants, des aversions, de la peine, de la colère, du plaisir, du désir, de la crainte? Comment! Ce ne seraient pas là des changements, des états passifs intérieurs, des ébranlements de l'âme? — Voici quelles distinctions il faut faire à ce sujet : dire qu'il ne se produit pas d'altérations et qu'on ne perçoit pas fortement ces altérations, ce serait contredire l'évidence. Il faut bien l'admettre; mais il faut demander quel est le sujet qui subit ces changements. Dire que c'est l'âme, c'est un peu, semble-t-il, comme si l'on disait que l'âme rougit ou pâlit, sans réfléchir que ces états proviennent de l'âme, il est vrai, mais ont lieu dans un être composé et différent d'elle. La honte existe dans l'âme, quand on juge une action honteuse; mais, comme l'âme contient le corps, ou, pour ne pas nous laisser égarer par des mots, comme le corps est voisin de l'âme et n'est pas un corps inanimé, il subit une modification du sang, qui est très mobile. Pour ce qu'on appelle la crainte, le principe en est dans l'âme; mais la pâleur dérive d'un reflux du sang à l'intérieur du corps. L'épanouissement caractéristique du plaisir, que nous atteignons par la perception, est dans le corps; mais ce qu'il y a alors dans l'âme n'est plus une passion. Il en est de même de la peine. Le désir aussi; son principe est dans l'âme, et il échappe à nos sens; mais il a des résultats qui sont connus par la perception sensible [1]. En disant que l'âme se meut quand elle désire, raisonne ou juge, nous ne voulons pas dire que l'âme elle-même est secouée pour produire ces mouvements, mais qu'ils dérivent d'elle. Aussi bien, en disant que la vie est en mouvement, nous n'affirmons pas l'altération dans l'âme, puisque l'acte de chaque partie de l'âme est la vie conforme à la nature qui reste intérieure à elle-même.

En résumé [2], nous admettons que les actes, la vie et les penchants ne sont pas des altérations, que les souvenirs ne sont pas des empreintes imprimées dans l'âme, que les représentations ne sont pas comparables aux empreintes d'un

1. Cette difficulté du mouvement de l'âme a toujours inquiété Plotin, qui consacre un traité (1,1) à l'examen de l'aporie d'Aristote sur ce sujet (cf. la notice de 1,1).

2. Heinemann juge, avec beaucoup de vraisemblance, que ce dernier alinéa est un de ces résumés que Porphyre ajouta aux écrits de son maître, en les éditant. De fait, le développement paraît s'ache-

3 Αἱ δ' οἰκειώσεις καὶ ἀλλοτριώσεις πῶς; Καὶ λῦπαι καὶ ὀργαὶ καὶ ἡδοναὶ ἐπιθυμίαι τε καὶ φόβοι πῶς οὐ τροπαὶ καὶ πάθη ἐνόντα καὶ κινούμενα; Δεῖ δὴ καὶ περὶ τούτων ὧδε διαλαβεῖν. Ὅτι γὰρ ἐγγίνονται ἀλλοιώσεις καὶ σφοδραὶ τούτων αἰσθήσεις μὴ [οὐ] λέγειν ἐναντία λέγοντός ἐστι τοῖς ἐναργέσιν. Ἀλλὰ χρὴ συγχωροῦντας ζητεῖν ὅ τι ἐστὶ τὸ τρεπόμενον. Κινδυνεύομεν γὰρ περὶ ψυχὴν ταῦτα λέγοντες ὅμοιόν τι ὑπολαμβάνειν, ὡς εἰ τὴν ψυχὴν λέγοιμεν ἐρυθριᾶν ἢ αὖ ἐν ὠχριάσει γίγνεσθαι, μὴ λογιζόμενοι, ὡς διὰ ψυχὴν μὲν ταῦτα τὰ πάθη, περὶ δὲ τὴν ἄλλην σύστασίν ἐστι γιγνόμενα. Ἀλλ' ἡ μὲν αἰσχύνη ἐν ψυχῇ δόξης αἰσχροῦ γενομένης· τὸ δὲ σῶμα ἐκείνης τοῦτο οἷον σχούσης, ἵνα μὴ τοῖς ὀνόμασι πλανώμεθα, ἐπί τῇ ψυχῇ ὂν καὶ οὐ ταὐτὸν ἀψύχῳ ἐτράπη κατὰ τὸ αἷμα εὐκίνητον ὄν. Τά τε τοῦ λεγομένου φόβου ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὠχρὸν ἀναχωρήσαντος τοῦ αἵματος εἴσω. Καὶ τῆς ἡδονῆς δὲ τὸ τῆς διαχύσεως τοῦτο καὶ εἰς αἴσθησιν ἦκον περὶ τὸ σῶμα, τὸ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν οὐκέτι πάθος. Καὶ τὸ τῆς λύπης ὡσαύτως. Ἐπεὶ καὶ τὸ τῆς ἐπιθυμίας ἐπὶ μὲν τῆς ψυχῆς τῆς ἀρχῆς οὔσης τοῦ ἐπιθυμεῖν λανθάνον ἐστίν, ἐκεῖθεν δὲ τὸ προελθὸν ἡ αἴσθησις ἔγνω. Καὶ γὰρ ὅταν λέγωμεν κινεῖσθαι αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις, ἐν λογισμοῖς, ἐν δόξαις, οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις. Ἐπεὶ καὶ τὸ ζῆν κίνησιν λέγοντες οὐκ ἀλλοίωσιν λέγομεν, ἑκάστου δὲ μορίου ἡ ἐνέργεια ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ οὐκ ἐξιστᾶσα. Κεφάλαιον δὲ ἱκανόν· εἰ τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ζωὰς καὶ τὰς ὀρέξεις οὐκ ἀλλοιώσεις συγχωροῦμεν καὶ ⟨τὰς⟩ μνήμας οὐ τύπους ἐναποσφραγιζομένους οὐδὲ τὰς

3 1 αἱ Vitringa : τὰς codd. || 5 οὐ del. Kirchhoff || 12 τοῦτο omis. Marc A || 13 σχούσης : ἐχούσης Vat. || ὀνόμασι FA (ex corr.) CE Darm. : νοήμασι || 17 καὶ τῆς : καὶ τὸ τῆς B || 25 ἀλλοίωσιν λέγομεν Vitringa : ἀλλοιοῦσιν (sic) μὲν Ciz ἀλλοίου μὲν EVat. ἀλλοιοῦμεν F || 28 τὰς Kirchhoff.

cachet sur la cire [1]. Il faut admettre, en tous les cas, que, dans les passions et les mouvements dont nous avons parlé, l'âme reste identique dans sa substance et son être, que la vertu et le vice n'y sont pas comme le noir et le blanc, le chaud et le froid sont dans le corps, mais que l'âme va vers l'un et l'autre de ces deux termes, qui sont opposés en tout, de la manière que nous avons expliquée.

4 Il nous faut examiner la partie de l'âme qu'on appelle passive. L'on en a déjà parlé en quelque manière dans ce que l'on a dit de toutes les passions qui se rapportent aux facultés de la colère et du désir, en montrant ce qu'est chacune d'elles. Mais il faut encore en parler, en faisant d'abord comprendre ce qu'on entend par la partie passive de l'âme. C'est, d'une manière générale, la partie dans laquelle paraissent se former les passions, c'est-à-dire les états accompagnés de plaisir ou de peine. Parmi les passions, les unes résultent d'opinions ; par exemple, si on craint parce que l'on juge qu'on va mourir, ou lorsqu'on se réjouit à la pensée d'un bien qui va venir ; l'opinion est alors en une chose, et la passion s'éveille en une autre. Les autres débutent d'elles-mêmes, sans le concours de la volonté, et produisent une opinion dans la partie de l'âme dont la fonction naturelle est de juger. Nous avons déjà dit que l'opinion laisse cette partie inaltérée, quand elle juge. Mais la crainte qui n'est pas née d'un jugement, si elle nous revient d'en haut après avoir été l'objet d'un jugement, produit une sorte de perception dans cette partie de l'âme qui, dit-on, ressent la frayeur. Que produit cette frayeur ? C'est, dit-on, un trouble et un effroi se rapportant à l'attente d'un mal. Il est évident que ces deux représentations sont dans l'âme, et la première, celle que nous appelons jugement, et la seconde qui en est issue ; celle-ci n'est plus un jugement, mais une sorte de jugement vague, une représentation imprécise, qui a lieu dans la partie inférieure de l'âme ; elle est pareille à ces actes inhérents à la puissance qu'on appelle nature et qui, selon certains [2], produit les choses sans se les

ver avec le chapitre 3, et le chapitre 4 est comme le début d'une nouvelle leçon.

1. Plotin vise les images qui servaient aux stoïciens à définir la représentation.

2. A savoir les stoïciens, qui refusent l'âme aux plantes.

φαντασίας ὡς ἐν κηρῷ τυπώσεις, συγχωρητέον παν- 30
ταχοῦ ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι τὴν
ψυχὴν ὡσαύτως ἔχειν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ τὴν
ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν μὴ ὡς τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκὸν
περὶ τὸ σῶμα γίγνεσθαι ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἀλλ' 35
ὃν εἴρηται τρόπον ἐπ' ἄμφω περὶ πάνθ' ὅλως [τὰ] ἐναντία
γίγνεσθαι.

4 Περὶ δὲ τοῦ λεγομένου παθητικοῦ τῆς ψυχῆς
ἐπισκεπτέον. Ἤδη μὲν οὖν εἴρηται τρόπον τινὰ καὶ περὶ
τούτου ἐν οἷς περὶ τῶν παθῶν ἁπάντων ἐλέγετο τῶν περὶ
τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν γιγνομένων ὅπως ἕκαστα·
οὐ μὴν ἀλλ' ἔτι λεκτέον περὶ αὐτοῦ πρῶτον λαβόντας, ὅ τι 5
ποτὲ τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς λέγεται εἶναι. Λέγεται δὴ
πάντως περὶ ὃ τὰ πάθη δοκεῖ συνίστασθαι· ταῦτα δέ ἐστιν
οἷς ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη. Τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐπὶ
δόξαις συνίσταται, ὡς ὅταν δοξάσας τις μέλλειν τελευτᾶν
ἴσχῃ φόβον, ἢ οἰηθεὶς ἀγαθὸν αὐτῷ τι ἔσεσθαι ἡσθῇ, τῆς 10
μὲν δόξης ἐν ἄλλῳ, τοῦ δὲ πάθους κινηθέντος ἐν ἄλλῳ·
τὰ δέ ἐστιν ὡς ἡγησάμενα αὐτὰ ἀπροαιρέτως ἐμποιεῖν ἐν
τῷ πεφυκότι δοξάζειν τὴν δόξαν. Ἡ μὲν δὴ δόξα ὅτι
ἄτρεπτον ἐφ' ἑπτὶ τῷ δοξάζειν εἴρηται· ὁ δ' ἐκτὸς τῆς
δόξης φόβος ἐλθὼν ἄνωθεν αὖ ἀπὸ τῆς δόξης οἷον 15
σύνεσίν τινα παρασχὼν τῷ λεγομένῳ τῆς ψυχῆς
φοβεῖσθαι. Τί ποτε ποιεῖ τοῦτο τὸ φοβεῖσθαι; Ταραχὴν
καὶ ἔκπληξίν, φασιν, ἐπὶ προσδοκωμένῳ κακῷ. Ὅτι μὲν
οὖν ἡ φαντασία ἐν ψυχῇ, ἥ τε πρώτη, ἣν δὴ καλοῦμεν
δόξαν, ἥ τε ἀπὸ ταύτης οὐκέτι δόξα, ἀλλὰ περὶ τὸ κάτω 20
ἀμυδρὰ οἷον δόξα καὶ ἀνεπίκριτος φαντασία, οἷα τῇ
λεγομένῃ φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ' ἃ ποιεῖ ἕκαστον,
ὥς φασιν, ἀφαντάστως, δῆλον ἂν τῳ γένοιτο. Τὸ δ' ἀπὸ

36 περὶ : παρὰ EAF || τὰ seclusi.
4 3 οἷς περὶ : οἷς καὶ περὶ Vat. || 13 δὴ om. AEF || 14 ἐᾷ om. CE
|| τῷ Kirchhoff : τὸ codd.

représenter. C'est à partir de là qu'a lieu le trouble perceptible dans le corps, tremblement, commotion, pâleur, impossibilité de parler. Tout cela n'est plus du côté de l'âme. Car il faudrait dire que cette partie de l'âme est elle-même corporelle, s'il était vrai qu'elle se trouve en de pareils états. Alors ces états n'arriveraient plus au corps ; car la partie de l'âme qui les y envoie serait arrêtée et mise hors d'elle-même par sa propre passion, et n'accomplirait plus cet office.

Effectivement, la partie passive de l'âme n'est pas un corps, c'est une forme ; mais la faculté de désirer est engagée dans la matière, ainsi que la puissance nutritive, la puissance végétative et la puissance génératrice, puissance qui est la racine et le principe du désir et de la partie passive. Mais une forme ne peut ressentir ni agitation ni passion ; elle reste immobile ; c'est sa matière qui éprouve les passions, lorsqu'elles s'y produisent par la présence de cette forme qui en est le moteur. La puissance végétative, lorsqu'elle fait pousser les plantes, ne pousse pas elle-même ; lorsqu'elle les fait grandir, elle ne grandit pas. En général un moteur ne se meut pas lui-même du mouvement qu'il produit ; ou bien il ne se meut pas du tout ; ou bien son mouvement et son acte sont d'une autre espèce[1]. La nature de la forme est nécessairement d'être un acte ; elle produit ses effets par sa seule présence, comme un rapport harmonique qui ferait vibrer les cordes d'une lyre : la partie passive de l'âme sera donc la cause de la passion dont elle produit les mouvements, qu'ils viennent d'une représentation sensible ou qu'ils aient lieu sans la représentation [le cas où c'est l'opinion, venue d'en haut, qui commence, est à examiner] ; quant à elle, elle reste immobile, à la manière d'un accord musical. Les causes du mouvement de la passion sont comparables au musicien, et les parties ébranlées par la passion aux cordes de la lyre. En musique, ce n'est pas l'accord musical qui pâtit, c'est la corde ; mais la corde ne vibrerait pas harmonieusement, le musicien le voulût-il, sans les prescriptions du rapport harmonique.

1. Plotin ne fait ici que reproduire des théorèmes aristotéliciens sur le mouvement que l'on trouve au chapitre v du livre VIII de la *Physique*, où Aristote démontre que le moteur, ou bien est immobile, ou bien, s'il est mû, se meut d'un mouvement d'espèce différente de celui qu'il communique au mobile.

τούτων ἤδη αἰσθητὴ ἡ ταραχὴ περὶ τὸ σῶμα γινομένη ὅ τε τρόμος καὶ ὁ σεισμὸς τοῦ σώματος καὶ τὸ ὠχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν. Οὐ γὰρ δὴ ἐν τῷ ψυχικῷ μέρει ταῦτα· ἢ σωματικὸν φήσομεν αὐτὸ εἶναι, αὐτό γε εἴπερ ἦν παθὸν ταῦτα· οὐδ' ἂν ἔτι εἰς τὸ σῶμα ταῦτα ἀφίκετο τοῦ πέμποντος οὐκέτι ἐνεργοῦντος τὸ πέμπειν διὰ τὸ κατέχεσθαι τῷ πάθει καὶ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ.

Ἀλλ' ἔστι μὲν τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς μέρος τὸ παθητικὸν οὐ σῶμα μέν, εἶδος δέ τι. Ἐν ὕλῃ μέντοι καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ τό γε θρεπτικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ γεννητικόν, ὅ ἐστι ῥίζα καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐπιθυμοῦντος καὶ παθητικοῦ εἴδους. Εἴδει δὲ οὐδενὶ δεῖ παρεῖναι ταραχὴν ἢ ὅλως πάθος, ἀλλ' ἑστηκέναι μέν αὐτό, τὴν δὲ ὕλην αὐτοῦ ἐν τῷ πάθει γίγνεσθαι, ὅταν γίγνηται, ἐκείνου τῇ παρουσίᾳ τοῦ κινοῦντος. Οὐ γὰρ δὴ τὸ φυτικόν, ὅταν φύῃ, φύεται, οὐδ' ὅταν αὔξῃ, αὔξεται, οὐδ' ὅλως, ὅταν κινῇ, κινεῖται ἐκείνην τὴν κίνησιν ἣν κινεῖ, ἀλλ' ἢ οὐδ' ὅλως, ἢ ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας. Αὐτὴν μὲν οὖν δεῖ τὴν τοῦ εἴδους φύσιν ἐνέργειαν εἶναι καὶ τῇ παρουσίᾳ ποιεῖν, οἷον εἰ ἡ ἁρμονία ἐξ αὐτῆς τὰς χορδὰς ἐκίνει. Ἔσται τοίνυν τὸ παθητικὸν πάθους μὲν αἴτιον ἢ παρ' αὐτοῦ γενομένου τοῦ κινήματος ἐκ τῆς φαντασίας τῆς αἰσθητικῆς ἢ καὶ ἄνευ φαντασίας· [ἐπισκεπτέον δὲ τοῦτο, εἰ τῆς δόξης ἄνωθεν ἀρξάσης·] αὐτὸ δὲ μένον ἐν ἁρμονίας εἴδει. Τὰ δὲ αἴτια τοῦ κινῆσαι ἀνάλογον τῷ μουσικῷ· τὰ δὲ πληγέντα διὰ πάθους πρὸς τὰς χορδὰς ἂν τὸν λόγον ἔχοι. Καὶ γὰρ κἀκεῖ οὐχ ἡ ἁρμονία πέπονθεν, ἀλλ' ἡ χορδή· οὐ μὴν ἐκινήθη ἂν ἡ χορδὴ ⟨μουσικῶς⟩, εἰ καὶ ὁ μουσικὸς ἐβούλετο, μὴ τῆς ἁρμονίας τοῦτο λεγούσης.

27 γε Kirchhoff : τε codd. || 28 παθὸν Kirchhoff : παθόντα codd. || 37 τοῦ deest in Ciz Vat. || 44 ἢ post αἴτιον fortasse reiciendum || 45 καὶ abest a Vat. || 46 ἐπισκεπτέον-ἀρξάσης omis. Müller || 48 ἀνάλογον : ἀνὰ λόγον Seidel ἀνάλογα F || 51 μουσικῶς e Porphyrio.

5 — Pourquoi, alors, la philosophie prescrit-elle de chercher à rendre notre âme impassible, si, dès l'origine, elle n'éprouve pas de passions ? — L'espèce de représentation, introduite en l'âme dans la partie que l'on appelle passive, produit à sa suite un état passif, un trouble ; à ce trouble se joint l'image d'un mal attendu ; c'est elle qu'on appelle la passion ; c'est elle que la raison veut complètement supprimer et ne pas laisser s'introduire en l'âme ; tant qu'elle y est, l'âme est malade ; elle recouvre son impassibilité, dès que cette vision intérieure, qui est la cause de la passion, disparaît. C'est comme si, pour supprimer les images du songe, l'on réveillait l'âme en train de rêver. Dans ce cas, on attribue les passions aux objets extérieurs, et l'on considère les états passifs de l'âme comme des espèces de visions.

— Alors en quoi consiste la purification, puisque l'âme n'a subi aucune souillure ? Que veut dire : séparer l'âme du corps ? — La purification consiste à isoler l'âme, à ne pas la laisser s'unir à d'autres choses ; qu'elle ne les regarde pas ; qu'elle n'ait pas non plus d'opinions étrangères à sa nature, qu'il s'agisse d'une opinion quelconque ou de ces opinions qu'on appelle passions, comme il a été dit ; qu'elle ne regarde pas ces fantômes pour en produire les passions. Si c'est s'éloigner d'en bas pour aller à l'opposé, en haut, comment ne serait-ce pas là une purification ? Quant à la séparation, c'est l'état de l'âme qui n'est plus dans le corps au point d'être à lui, semblable à une lumière qui n'est plus dans la brume ; et pourtant, même dans la brume, cette lumière n'était pas affectée.

Pour la partie passive de l'âme, se purifier, c'est se réveiller de ses rêves absurdes et ne plus voir de fantômes ; se séparer, c'est cesser d'incliner trop vers les choses inférieures et de les imaginer. La séparer du corps, c'est aussi supprimer les objets dont on la sépare, lorsque, à l'abri des exhalaisons épaisses venues, par sa gourmandise, de la trop grande abondance de nourriture, son corps, sans être entièrement décharné, est assez frêle pour pouvoir être facilement gouverné [1].

1. Il s'agit, dans ce chapitre, d'accorder, avec la thèse de l'impassibilité de l'âme, le reste du platonisme, et notamment les thèses du *Phédon*, cité l. 14 et 15 (80 e sq).

5 Τί οὖν χρὴ ζητεῖν ἀπαθῆ τὴν ψυχὴν ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσαν; Ἢ ἐπειδὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὴν ἐπὶ τοῦ λεγομένου παθητικοῦ οἷον φάντασμα τὸ ἐφεξῆς πάθημα ποιεῖ, τὴν ταραχήν, καὶ συνέζευκται τῇ ταραχῇ ἡ τοῦ προσδοκωμένου κακοῦ εἰκών, πάθος τὸ τοιοῦτον λεγόμενον ἠξίου ὁ λόγος ὅλως ἀφαιρεῖν καὶ μὴ ἐᾶν ἐγγίγνεσθαι ὡς γιγνομένου μὲν οὔπω τῆς ψυχῆς ἐχούσης εὖ, μὴ γιγνομένου δὲ ἀπαθῶς ἰσχούσης τοῦ αἰτίου τοῦ πάθους τοῦ περὶ αὐτὴν δράματος οὐκέτι ἐγγιγνομένου, οἷον εἴ τις τὰς τῶν ὀνειράτων φαντασίας ἀναιρεῖν ἐθέλων ἐν ἐγρηγόρσει τὴν ψυχὴν τὴν φανταζομένην ποιοῖ, εἰ τὰ πάθη λέγοι πεποιηκέναι τὰ ἔξωθεν, οἷον δράματα ⟨τὰ⟩ παθήματα λέγων τῆς ψυχῆς εἶναι.

Ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῆ μεμολυσμένης ἢ τί τὸ χωρίζειν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; Ἢ ἡ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ' αὖ δόξας ἀλλοτρίας ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν, ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μήτε ὁρᾶν τὰ εἴδωλα μήτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη. Εἰ δὲ ἐπὶ θάτερα τὰ ἄνω ἀπὸ τῶν κάτω, πῶς οὐ κάθαρσις; Καὶ χωρισμός γε πρὸς τῆς ψυχῆς τῆς μηκέτι ἐν σώματι γιγνομένης ὡς ἐκείνου εἶναι, καὶ τὸ ὥσπερ φῶς μὴ ἐν θολερῷ, καίτοι ἀπαθὲς ὅμως ὂ καὶ ἐν θολερῷ. Τοῦ δὲ παθητικοῦ ἡ μὲν κάθαρσις [ἡ] ἔγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὅρασις, τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ. Εἴη δ' ἂν καὶ τὸ χωρίζειν αὐτὸ τὸ ἐκεῖνα ἀφαιρεῖν ὧν τοῦτο χωρίζεται, ὅταν μὴ ἐπὶ πνεύματος θολεροῦ ἐκ γαστριμαργίας καὶ πλήθους οὐ καθαρὸν ᾖ σαρκῶν, ἀλλ' ᾖ ἰσχνὸν τὸ ἐν ᾧ, ὡς ἐπ' αὐτοῦ ὀχεῖσθαι ἡσυχῇ.

5 8 ἀπαθῶς Kirchhoff: ἀπαθοῦς || 11 ἢ ante εἰ del. Kirchhoff || 12 τὰ inserui || 21 πρὸς τῆς: πρὸς τὸ ἄνω τῆς conc. Seidel || 24 ἡ del. Volkmann.

6 L'âme, qui est un être intelligible, qui est tout entier au rang des formes, doit donc être impassible. Mais la matière est aussi un incorporel, bien qu'en un autre sens ; il faut donc aussi chercher ce qui en est d'elle, et si, comme on le dit, elle est passive et susceptible de tous les changements [1], ou si l'on doit la croire impassible, et en quoi consiste cette impassibilité. Pour nous préparer à traiter cette question et pour déterminer la nature de la matière, il faut d'abord bien comprendre que la nature de ce qui est, l'essence et l'être ne sont pas ce que croit le vulgaire [2]. L'être, qui mérite véritablement le nom d'être, c'est l'être réel ; c'est-à-dire ce qui est l'être d'une manière totale, ce à quoi il ne manque rien de l'être. Étant au sens complet du terme, il n'a besoin de rien pour se conserver et pour être ; et même les autres choses, qui ont l'apparence d'être, ont en lui la cause de leur être apparent. Si nous avons raison, il s'ensuit nécessairement que l'être est en vie et qu'il vit d'une vie parfaite ; avec le moindre défaut, il ne serait pas plus l'être que le non être. Cet être est intelligence et sagesse universelle. Il est donc défini et limité ; il n'est rien qui n'existe par sa puissance ; et sa puissance n'est pas telle puissance particulière, parce qu'il aurait du défaut. Aussi il est éternel, identique, incapable de rien recevoir et de rien laisser entrer en lui ; s'il recevait une chose, c'est une chose qui ne serait pas de lui et qui serait donc un non être. Il faut qu'il soit l'être d'une manière totale ; il faut donc qu'il tire tout de lui-même, en venant à l'être ; il est tout à la fois, et ce tout est un seul être. Si donc nous définissons l'être par ces caractères (et il le faut bien ; sans quoi l'intelligence et la vie ne viendraient pas de l'être ; elles s'adjoindraient à l'être et proviendraient du non être ; l'être ne posséderait ni vie ni intelligence ; le non être les posséderait véritablement, comme si l'on croyait qu'elles doivent n'être qu'aux degrés inférieurs et postérieurs de la réalité ; car, l'un, antérieur à l'être, les fournit à l'être et n'en a pas lui-même besoin),.... si tel est bien l'être, il ne doit être ni un corps ni le substrat des corps ; être, pour les corps et leur substrat, c'est être des non êtres.

1. Expressions stoïciennes (Arnim, *Fraymenta Veter. Stoic.* II p. 111).

2. A partir d'ici jusqu'à la ligne 38, ce chapitre est un commen-

6 Τὴν μὲν δὴ οὐσίαν τὴν νοητὴν τὴν κατὰ τὸ εἶδος ἅπασαν τεταγμένην ὡς ἀπαθῆ δεῖ εἶναι δοκεῖν εἴρηται. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἔν τι τῶν ἀσωμάτων, εἰ καὶ ἄλλον τρόπον, σκεπτέον καὶ περὶ ταύτης τίνα τρόπον ἔχει, πότερον παθητή, ὡς λέγεται, καὶ κατὰ πάντα τρεπτή, ἢ καὶ ταύτην δεῖ ἀπαθῆ εἶναι οἴεσθαι, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς ἀπαθείας. Πρῶτον δὲ ληπτέον ἐπὶ τοῦτο στελλομένοις καὶ περὶ τῆς φύσεως αὐτῆς λέγουσιν ὁποία τις, ὡς ἡ τοῦ ὄντος φύσις καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι οὐ ταύτῃ ἔχει, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν. Ἔστι γὰρ τὸ ὄν, ὃ καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἄν τις εἴποι ὄν, ὄντως ὄν· τοῦτο δέ ἐστιν, ὃ πάντη ἐστὶν ὄν· τοῦτο δέ, ὃ μηδὲν ἀποστατεῖ τοῦ εἶναι. Τελέως δὲ ὄν, οὐδενὸς δεῖται ἵνα σῴζηται καὶ ᾖ, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῖς δοκοῦσιν εἶναι τοῦ δοκεῖν εἶναι. Εἰ δὲ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, ἀνάγκη αὐτὸ ἐν ζωῇ καὶ ἐν τελείᾳ ζωῇ εἶναι· ἢ ἐλλεῖπον οὐ μᾶλλον ὂν ἢ μὴ ὂν ἔσται. Τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντη φρόνησις. Καὶ ὡρισμένον ἄρα καὶ πεπερασμένον καὶ τῇ δυνάμει οὐδὲν ὅ τι μή, οὐδὲ τοσῆδε· ἐπιλείποι γὰρ ἄν. Διὸ καὶ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡσαύτως καὶ τὸ ἄδεκτον παντὸς καὶ οὐδὲν εἰς αὐτό· εἰ γάρ τι δέχοιτο, παρ' αὐτὸ ἄν τι δέχοιτο· τοῦτο δὲ μὴ ὄν. Δεῖ δ' αὐτὸ πάντη ὂν εἶναι· ἥκειν οὖν δεῖ παρ' αὐτοῦ πάντα ἔχον εἰς τὸ εἶναι· καὶ ὁμοῦ πάντα καὶ ἓν πάντα. Εἰ δὴ τούτοις ὁρίζομεν τὸ ὄν — δεῖ δέ, ἢ οὐκ ἂν ἐκ τοῦ ὄντος ἥκοι νοῦς καὶ ζωή, ἀλλὰ τῷ ὄντι ἐπακτὰ ταῦτα καὶ ἐξ οὐκ ὄντος ἔσται, καὶ τὸ μὲν ὂν ἄζων καὶ ἄνουν ἔσται, ὃ δὲ μὴ ὂν ἐστιν ἀληθῶς ταῦτα ἕξει, ὡς ἐν τοῖς χείροσι δέον ταῦτα εἶναι καὶ τοῖς ὑστέροις τοῦ ὄντος· τὸ γὰρ πρὸ τοῦ ὄντος χορηγὸν μὲν τούτων εἰς τὸ ὄν, οὐ δεόμενον δὲ αὐτὸ τούτων· — εἰ οὖν τοιοῦτον τὸ ὄν, ἀνάγκη μήτε τι σῶμα αὐτὸ μήτε τὸ ὑποκείμενον τοῖς σώμασιν εἶναι, ἀλλ' εἶναι τούτοις τὸ εἶναι τὸ μὴ οὖσιν εἶναι.

6 18 τοσῆδε : τοσήδε EF || 25 καὶ ἐξ Kirchhoff : καὶ οὐκ ἐξ codd. || 30 τὸ : τι fortasse.

— Comment ! La nature des corps n'est pas, pas plus que leur matière ? Les montagnes et les rochers, la terre entière, avec sa solidité, tous ces objets résistants, qui se heurtent violemment en se choquant témoignent pourtant leur existence. Comment ! pourrait-on dire encore, des objets qui ne pressent pas sur nous et qu'on ne peut heurter, qui ne résistent pas et qui sont tout à fait invisibles, l'âme, l'intelligence, ce serait là des êtres et des êtres réels !

— Même en s'en tenant aux corps, il y a moins d'être dans la terre, qui est immobile, que dans un corps plus mobile et moins pesant, tel que le corps situé en haut ; certainement, le feu s'éloigne de la nature corporelle. Mieux les corps se suffisent à eux-mêmes, me semble-t-il, moins ils troublent et gênent les autres ; les corps les plus pesants et les plus terrestres, qui défaillent et tombent sans pouvoir se relever, tombent de faiblesse, et ils choquent les autres dans leur chute, à cause de leur inertie. Ce sont les corps inanimés auxquels il est le plus désagréable de se heurter ; ce sont eux qui donnent des chocs violents et nous blessent ; les corps animés, qui participent à l'être autant que peut le faire un corps, sont plus agréables à rencontrer. Le mouvement, qui est comme la vie du corps et qui imite la vie, se trouve surtout en ceux qui gardent le moins des caractères d'un corps, comme si l'être, en abandonnant les corps, augmentait par là même leur corporéité. D'après les états passifs des corps, l'on peut voir qu'un corps est d'autant plus corps qu'il est plus passif, que la terre l'est plus que les autres, et les autres plus ou moins, selon le même rapport. Les autres corps, quand on les divise, réunissent à nouveau leurs parties, si rien ne s'y oppose ; mais si l'on coupe une motte de terre, chacun des deux morceaux reste séparé. Ainsi que des êtres vieillis par l'effet de la nature sont tels que le moindre choc les blesse et les désagrège, de même le corps par excellence,

taire d'un passage du *Sophiste*, 248 e. Les l. 10-14 expliquent l'expression παντελῶς ὄν en dédoublant παντελῶς en πάντῃ et τελέως ; les l. 14-15 commentent le mot ζῇν ; les l. 16-17, les mots φρονεῖν et νοῦν ; les l. 17-19 se réfèrent à un passage un peu antérieur du *Sophiste* (247 e), où l'être est défini par la puissance ; la parenthèse (l. 24-29) se rapporte au *Sophiste* 248 c ; enfin les l. 34-38 rappellent les objections des matérialistes (247 c) ; en revanche la fin du chapitre est indépendante du *Sophiste*.

Καὶ πῶς ἡ τῶν σωμάτων φύσις μὴ οὖσα, πῶς δὲ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς ταῦτα; Ὄρη καὶ πέτραι καὶ πᾶσα γῆ στερεὰ καὶ πάντα ἀντίτυπα καὶ ταῖς πληγαῖς βιαζόμενα τὰ πληττόμενα ὁμολογεῖ αὐτῶν τὴν οὐσίαν. Εἰ οὖν τις λέγοι· πῶς δὲ τὰ μὴ θλίβοντα καὶ μὴ βιαζόμενα μηδὲ ἀντίτυπα μηδ' ὅλως ὁρώμενα, ψυχὴ καὶ νοῦς, ὄντα καὶ ὄντως ὄντα; Καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον ⟨ὂν⟩ γῆς ἑστώσης τὸ μᾶλλον κινούμενον καὶ ἐμβριθὲς ἧττον, καὶ τούτου τὸ ἄνω· καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν. Ἀλλ' οἶμαι, τὰ μὲν αὐταρκέστερα αὐτοῖς ἧττον ἐνοχλεῖ τὰ ἄλλα καὶ ἀλυπότερα τοῖς ἄλλοις, τὰ δὲ βαρύτερα καὶ γεωδέστερα, ὅσα ἐλλιπῆ καὶ πίπτοντα καὶ αἴρειν αὐτὰ οὐ δυνάμενα, ταῦτα πίπτοντα ὑπὸ ἀσθενείας τῇ καταφορᾷ καὶ νωθείᾳ πληγὰς ἔχει. Ἐπεὶ καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων ἀηδέστερα προσπεσεῖν, καὶ τὸ σφόδρα τῆς πληγῆς καὶ τὸ βλάπτειν ἔχει· τὰ δὲ ἔμψυχα μετέχοντα τοῦ ὄντος, ὅσῳ τούτου μέτεστιν αὐτοῖς, εὐχαριτώτερα τοῖς πέλας. Ἡ δέ κίνησις, ὥσπερ τις ζωὴ οὖσα ἐν τοῖς σώμασι καὶ μίμησιν ἔχουσα ταύτης, μᾶλλόν ἐστι τοῖς ἧττον σώματος ἔχουσιν, ὡς τῆς ἀπολείψεως τοῦ ὄντος ὃ καταλείπει μᾶλλον τοῦτο σῶμα ποιούσης· καὶ ἐκ τῶν δὲ λεγομένων παθημάτων μᾶλλον ἄν τις ἴδοι τὸ μᾶλλον σῶμα μᾶλλον παθητὸν ὄν, γῆν ἢ τὰ ἄλλα, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα σύνεισι διαιρούμενα μὴ κωλύοντος μηδενὸς εἰς ἓν πάλιν, τμηθὲν δὲ γεηρὸν ἅπαν χωρὶς ἑκάτερον ἀεί· ὥσπερ ⟨γὰρ⟩ τὰ ἀπαγορεύοντα τῇ φύσει, ἃ δὴ μικρᾶς πληγῆς γενομένης οὕτως ἔχει ὥσπερ πέπληκται καὶ ἐφθάρη, οὕτω καὶ τὸ μάλιστα σῶμα γενόμενον ὡς μάλιστα εἰς τὸ μὴ ὂν ἦκον

34 ἐφ' ἧς Ed. princeps Volkmann : ἐφ' οἷς codd. || 37 μὴ F in marg. Marc C || 39 ὂν Volkmann || 44 ὅσα Vitringa : ὅσῳ codd. || 49 εὐχαριτώτερα A ex correct. Ciz Vat. : εὐχαριστότερα Darm. Marc C εὐχαριστώτερα (sic) AEF || 50 σώμασι καὶ Kirchhoff : σώμασιν ἦν καὶ codd. || 51 σώματος : σώμασιν Marc C || 53 τῶν δὲ Kirchhoff : τῶνδε codd. || 57 γεηρόν : γε νέκρον Marc A || γὰρ Kirchhoff.

celui qui se rapproche le plus du non être, est celui qui a le moins de force pour recouvrer son unité. Sans doute, la chute fait subir aux corps des chocs pesants et forts ; c'est une action des uns sur les autres ; or, un être débile tombant sur un être débile est fort par rapport à lui ; c'est un non être qui tombe sur un non être.

Voilà qui est dit contre ceux qui mettent les êtres dans les corps, cherchant des preuves de la vérité dans le témoignage des chocs des corps et dans les fantômes de la sensation. Ils font comme les rêveurs qui prennent pour évident tout ce qu'ils voient en songe. La sensation est pour une âme en sommeil ; toute la partie de l'âme qui se trouve dans le corps est en sommeil. Le véritable réveil consiste à se lever sans le corps et non avec lui. Se lever avec le corps, c'est passer d'un sommeil à un autre, et changer de lit ; se lever véritablement, c'est quitter tout à fait les corps ; étant d'une nature contraire à l'âme, ils se tiennent dans l'être à l'opposé de l'âme. C'est ce dont témoignent leur génération, leur écoulement, leur corruption, toutes choses qui n'appartiennent pas à la nature de l'être[1].

7 Il faut revenir à la matière, substrat des corps, puis aux propriétés qu'on dit exister dans la matière. Nous connaîtrons par cet examen qu'elle est un non être et qu'elle est impassible. Elle est incorporelle, puisque le corps lui est postérieur, qu'il est un composé, et qu'elle produit un corps en s'unissant à autre chose. Si elle a, comme l'être, le nom d'incorporel, c'est seulement que la matière, comme l'être, est différente des corps. Elle n'est ni âme, ni intelligence, ni vie, ni forme, ni raison, ni limite (elle est l'absence de limite), ni puissance (que produit-elle en effet ?) ; déchue de tous ces caractères, elle ne peut être appelée être ; il serait plus juste

1. La comparaison de la vie des sens avec le sommeil est issue de Platon (par ex. *Timée* 52 b) et se retrouve chez Plotin (4, 8 début) ; elle est employée à satiété par Philon d'Alexandrie, et, par exemple, dans un passage du *de Josepho* (II p, 59 ed. Mangey), qui est d'un ton tout à fait analogue : « le rêve, c'est la vie humaine ; comme dans les images des songes, nous voyons sans voir, nous entendons sans entendre,... ainsi, quand nous sommes éveillés, nos représentations ressemblent à des songes ; elles vont et viennent, paraissent et disparaissent, et elles s'envolent, avant d'avoir été solidement saisies. » Cf. aussi *Legum Allegoriæ II* (I p. 72 Mangey)

ἀναλαβεῖν αὐτὸ εἰς τὸ ἓν ἀσθενεῖ. Πτῶμα οὖν αἱ βαρεῖαι καὶ σφοδραὶ πληγαὶ ἀλλὰ ποιεῖν εἰς ἄλληλα· ἀσθενὲς δὲ ἀσθενεῖ προσπῖπτον ἰσχυρόν ἐστι πρὸς ἐκεῖνο καὶ μὴ ὂν μὴ ὄντι.

Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ἀθισμῶν μαρτυρίᾳ καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας, οἳ παραπλήσιον τοῖς ὀνειρώττουσι ποιοῦσι ταῦτα ἐνεργῇ νομίζουσιν, ἃ ὁρῶσιν εἶναι ἐνύπνια ὄντα. Καὶ γὰρ τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς ἐστιν εὐδούσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὕδει· ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις. Ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος μετάστασίς ἐστιν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον, οἷον ἐξ ἑτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθὴς ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἃ τῆς φύσεως ὄντα τῆς ἐναντίας ψυχῇ τὸ ἐναντίον εἰς οὐσίαν ἔχει. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἡ ῥοὴ καὶ ἡ φθορὰ οὐ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως οὖσα.

7 Ἀλλ' ἐπανιτέον ἐπί τε τὴν ὕλην τὴν ὑποκειμένην, καὶ τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ εἶναι λεγόμενα, ἐξ ὧν τό τε μὴ εἶναι αὐτὴν καὶ τὸ τῆς ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται. Ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου ποιεῖ σῶμα. Οὕτω γὰρ τοῦ ὀνόματος τετύχηκε τοῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ ἀσώματον, ὅτι ἑκάτερον τό τε ὂν ἥ τε ὕλη ἑτέρα τῶν σωμάτων. Οὔτε δὲ ψυχὴ οὖσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας· ἀπειρία γάρ· οὔτε δύναμις· τί γὰρ καὶ ποιεῖ; Ἀλλὰ ταῦτα ὑπερεκπεσοῦσα πάντα οὐδὲ τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν

62 ἀλλὰ ποιεῖν : ποιοῦσιν Vitringa || 68 παραπλήσιον : παραπλησίως AF Marc B || ποιοῦσι del. Volkmann || ἐνεργῇ : ἐνεργεῖν Ciz Vat. Marc A Marc C || 69 εἶναι del. Vitringa || 73 μετάστασις : ἀνάστασις Marc C.

7 2 καὶ τὰ Volkmann : εἶτα codd. εἶτα τὰ Vat. ἐπί τε τὰ Kirchhoff || 5 σῶμα : τὸ σῶμα B || 9 καὶ abest a Ciz Vat.

de dire qu'elle est non être, et non pas au sens où l'on dit du mouvement ou du repos qu'ils ne sont pas l'être ; c'est le vrai non être, une image et un fantôme de la masse corporelle, une aspiration à l'existence. Elle est en repos, sans être immobile ; elle est invisible en elle-même ; elle échappe à qui veut la voir, et elle arrive quand on ne la regarde pas ; qui la regarde ne la voit pas ; toujours elle a en elle l'image des contraires ; elle est le grand et le petit, le moins et le plus, le défaut et l'excès ; fantôme instable, elle ne peut pourtant s'enfuir ; elle n'en a pas la force, parce qu'elle n'a pas puisé de force en l'intelligence et que l'être lui fait entièrement défaut[1]. Elle ment en tout ce qu'elle promet; si on l'imagine grande, la voici petite ; quand elle paraît augmenter, elle diminue ; l'être qu'on imagine en elle, est un non être, et comme un jeu fugitif ; tout ce que l'on croit voir en elle se joue de nous et n'est qu'un fantôme dans un autre fantôme, exactement comme en un miroir, où l'objet apparaît ailleurs qu'à l'endroit où il est situé ; en apparence le miroir est plein d'objets ; il ne contient rien et paraît tout avoir. « Ce qui entre dans la matière et en sort, ce sont des images » et des fantômes des êtres[2] ; fantômes qui pénètrent dans un fantôme sans forme ; comme elle est sans forme, les images qu'on y voit semblent agir sur elle ; mais elles ne produisent rien, ce sont des êtres sans consistance, frêles et sans solidité ; comme la matière n'en a pas non plus, ils la traversent sans la fragmenter, comme des objets pénètrent dans l'eau, ou comme des formes que l'on introduirait dans un espace vide. Pourtant, si les objets qu'on voit en elle avaient quelque ressemblance avec les modèles dont ils émanent, on pourrait croire qu'il y a en ces objets quelque chose de la puissance de ces modèles qui les envoient en elle, et qu'elle pâtit sous l'action de cette puissance. Mais, comme les objets qui se reflètent en la matière sont bien différents de ces reflets, on peut en conclure à la fausseté de notre impression, puisque ce reflet n'est qu'un mensonge et n'a aucune ressemblance avec l'objet qui l'a produit. Fragile et mensonger, mensonge tombé sur un

1. Tout ce passage n'est que le commentaire du *Timée* 52 b ; la χώρα ne peut être « atteinte que par une pensée bâtarde », qui est comme une vision inconsistante de rêve.

2. Imitation du *Timée* 50 c.

ὀρθῶς ἂν δέχοιτο, μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις καὶ ἑστηκὸς οὐκ ἐν στάσει καὶ ἀόρατον καθ' αὑτὸ καὶ φεῦγον τὸν βουλόμενον ἰδεῖν, καὶ ὅταν τις μὴ ἴδῃ γιγνόμενον, ἀτενίσαντι δὲ οὐχ ὁρώμενον, καὶ τὰ ἐναντία ἀεὶ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον, ἐλλεῖπόν τε καὶ ὑπερέχον, εἴδωλον οὐ μένον οὐδ' αὖ φεύγειν δυνάμενον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἰσχύει ἄτε μὴ ἰσχὺν παρὰ νοῦ λαβόν, ἀλλ' ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γενόμενον. Διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται, κἂν μέγα φαντασθῇ, μικρόν ἐστι, κἂν μᾶλλον, ἧττόν ἐστι, καὶ τὸ ὂν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστιν, οἷον παίγνιον φεῦγον· ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον, ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα. Τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἴδωλα εἰς εἴδωλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτήν, ποιεῖ δὲ οὐδέν· ἀμενηνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ' οὐδὲ ἐκείνης ἐχούσης δίεισιν οὐ τέμνοντα οἷον δι' ὕδατος ἢ εἴ τις ἐν τῷ λεγομένῳ κενῷ μορφὰς οἷον εἰσπέμποι. Καὶ γὰρ αὖ, εἰ μὲν τοιαῦτα ἦν τὰ ὁρώμενα, οἷα τὰ ἀφ' ὧν ἦλθεν εἰς αὐτήν, τάχ' ἄν τις διδοὺς αὐτοῖς δύναμίν τινα τῶν πεμψάντων εἰς αὐτὴν γενομένην πάσχειν ὑπ' αὐτῶν ἂν ὑπέλαβε· νῦν δὲ ἄλλων μὲν ὄντων τῶν ἐμφανταζομένων, ἀλλοίων δὲ τῶν ἐνορωμένων, κἀκ τούτων μαθεῖν ἔστι τὸ τῆς πείσεως ψεῦδος ψεύδους ὄντος τοῦ ἐνορωμένου καὶ οὐδαμῇ ἔχοντος ὁμοιότητα πρὸς τὸ

14 ἑστηκός : ἑστὼς Porphyr. in *Sent.* XXXIV, 26 ἕστηκεν F || 15 τὸν Müller : τὸ || γιγνόμενον : ὁρώμενον exspectaueris | 16 δὲ : δὴ Vat. || 18 ἀεὶ γινόμενον post ὑπερέχον add. Porph. | 22 αὐτοῦ : αὐτῷ AEF Marc B || 23 φεῦγον : φεῦγον εἰς τὸ μὴ ὂν Porph. XXXIV, 32 || 35 τὴν ante εἰς del. Vitringa.

autre mensonge, ce reflet doit laisser la matière impassible, comme une vision de songe, comme un reflet sur l'eau ou dans un miroir (et, dans ces comparaisons, il reste pourtant une ressemblance entre les apparences et les objets).

8 C'est une règle générale que le patient a des puissances et des qualités opposées à celles des choses qui s'introduisent en lui pour le faire pâtir. Pour la chaleur qui est dans un objet, la cause d'altération est un objet qui le refroidit ; pour l'humidité, c'est un objet qui le dessèche. Nous disons que le sujet a subi une altération, quand, de chaud, il devient froid, ou, de sec, humide. Une preuve en est la corruption du feu par transmutation en un autre élément. C'est le feu qui se corrompt, disons-nous, et non la matière ; donc il n'y a passivité que là où il y a corruption ; accueillir la passion, c'est déjà être sur la voie de la corruption ; la corruption s'étend à tout sujet qui subit des passions. Or la matière ne peut être détruite ; en quoi et comment se changerait-elle[1] ?

— Pourtant, la matière reçoit en elle tous les degrés de chaleur, de froid et une infinité d'autres qualités, qui la traversent, lui sont comme inhérentes, et s'y mélangent les unes aux autres (car elles n'y sont pas séparées) ; retenue au milieu de ces qualités qui pâtissent les unes par l'effet des autres en se mélangeant, comment se fait-il que la matière ne pâtisse pas, elle aussi ? Sinon, il faudrait la placer complètement hors de ces qualités ; mais si une qualité est en un sujet, elle ne peut appartenir à ce sujet sans lui céder quelque chose d'elle-même.

9 D'abord ces expressions ; une chose est dans une autre, et : une chose appartient à une autre, ne doivent pas être prises en un seul sens. En un sens, elles signifient rendre par sa présence l'objet meilleur ou pire, en le transformant ; c'est ce qu'on voit dans les corps, du moins dans les êtres vivants. En un autre sens, c'est rendre un être meilleur ou

1. L'argumentation des chapitres 8 et 9 est fondée sur le théorème relatif à l'action et à la passion, qu'Aristote a énoncé au chapitre VII du livre I du *de Generatione* ; comparer surtout les l. 1 à 11 du chap. 8 et les l. 24 sq. du chap. 9, au passage où Aristote établit que ne peuvent agir l'une sur l'autre ni les choses tout à fait semblables et sans aucune différence, ni les choses tout à fait différentes, comme

ποιῆσαν. Ἀσθενὲς δὴ καὶ ψεῦδος ὂν καὶ εἰς ψεῦδος ἐμπίπτον, οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθῆ αὐτὴν εἴασεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι· καίτοι ἔν γε τοῖς προειρημένοις ὁμοίωσις τοῖς ἐνορωμένοις ἐστὶ πρὸς τὰ ἐνορῶντα.

8 Ὅλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων. Τῷ γὰρ ἐνόντι θερμῷ ἡ ἀλλοίωσις παρὰ τοῦ ψύχοντος καὶ τῷ ἐνόντι ὑγρῷ ἡ ἀλλοίωσις παρὰ τοῦ ξηραίνοντος, καὶ ἠλλοιῶσθαι λέγομεν τὸ ὑποκείμενον, ὅταν ἐκ θερμοῦ ψυχρὸν ἢ ἐκ ξηροῦ ὑγρὸν γένηται. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ λεγομένη πυρὸς φθορὰ μεταβολῆς γενομένης εἰς στοιχεῖον ἄλλο· τὸ γὰρ πῦρ ἐφθάρη, φαμέν, οὐχ ἡ ὕλη· ὥστε καὶ τὰ πάθη περὶ τοῦτο, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς γὰρ εἰς φθορὰν ἡ παραδοχὴ τοῦ πάθους· καὶ τούτῳ τὸ φθείρεσθαι, ᾧ καὶ τὸ πάσχειν. Τὴν δὲ ὕλην φθείρεσθαι οὐχ οἷόν τε· εἰς τί γὰρ καὶ πῶς; Πῶς οὖν λαβοῦσα ἐν αὑτῇ θερμότητας, ψυχρότητας, μυρίας καὶ ἀπείρους ὅλως ποιότητας καὶ ταύταις διαληφθεῖσα καὶ οἷον συμφύτους αὐτὰς ἔχουσα καὶ συγκεκραμένας ἀλλήλαις, οὐ γὰρ ἕκαστα χωρίς, αὐτὴ δὲ ἐν μέσῳ ἀποληφθεῖσα πασχουσῶν τῶν ποιοτήτων ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλας ἀπ᾽ ἀλλήλων μίξει οὐχὶ συμπάσχει καὶ αὐτή; Εἰ μὴ ἄρα ἔξω τις αὐτὴν θήσεται αὐτῶν παντάπασιν· ἐν ὑποκειμένῳ δὲ πᾶν οὕτω πάρεστι τῷ ὑποκειμένῳ, ὡς αὐτῷ τι παρ᾽ αὐτοῦ διδόναι.

9 Ληπτέον δὴ τὸ παρεῖναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ εἶναι ἄλλο ἐν ἄλλῳ πρῶτον ὡς οὐ καθ᾽ ἕνα τρόπον ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μέν ἐστιν οἷον μετὰ τοῦ παρεῖναι ἢ χεῖρον ἢ βέλτιον ποιεῖν ἐκεῖνο μετὰ τοῦ τρέπειν, οἷον ἐπὶ τῶν σωμάτων ὁρᾶται ἐπί γε τῶν ζῴων, τὸ δ᾽ οἷον ποιεῖν βέλτιον ἢ χεῖρον

8 4 παρὰ : ἡ παρὰ F || 8 φαμέν : μέν Ciz || 9 τοῦτο, περὶ : τοῦτο πάντα, περί Porph. xxxiv, 38 || 10 τούτῳ — ᾧ : τούτου — οὗ Porph. xxxiv, 40.

pire, sans qu'il pâtisse ; c'est le cas, ci-dessus indiqué, de l'âme. Enfin, il y a le cas de la figure imprimée à un morceau de cire ; il n'y a là nulle passion qui fasse de la cire une chose différente, quand cette figure est en elle ; et si elle s'en va, il ne manque rien à la cire. De même la lumière ne change nullement la forme de l'objet qu'elle éclaire. Une pierre devient froide ; que prend-elle du froid, puisqu'elle reste pierre ? Quelle passion une couleur fait-elle subir à une ligne, ou même à une surface ? Son effet s'exerce peut-être sur le corps qui en est le sujet. Et pourtant, quelle passion lui viendrait de la couleur ? N'allons pas prendre pour une passion le fait de subir la présence de la couleur ni la réception d'une figure. Parlons plutôt des miroirs et des milieux transparents en général[1] ; les images qu'on y voit ne leur font subir aucune passion, et c'est là un exemple assez ressemblant à la matière. Ce sont aussi des images qui sont dans la matière, et elle est encore plus impassible qu'un miroir. Il y a en elle tous les degrés de froid et de chaud : elle n'en est ni échauffée ni refroidie ; car l'échauffement ou le refroidissement viennent de ce qu'une qualité fait passer le sujet d'un état à un autre. (A propos du froid, il faudrait examiner s'il est l'absence et la privation de la chaleur.) Souvent les qualités qui se rencontrent en la matière n'agissent pas les unes sur les autres ; mais elles agissent surtout quand elles sont opposées. Quelle action l'odeur pourrait-elle exercer sur une saveur douce, la couleur sur une forme, et un genre de qualités sur un autre ? C'est la meilleure preuve que, dans le même sujet, une chose peut appartenir à une autre ou que l'une peut être dans l'autre, sans que la présence de la première affecte en rien la seconde à laquelle elle appartient ou en laquelle elle est. Comme une chose ne subit pas de dommage de la première venue, ce n'est pas non plus un objet quelconque qui la modifie et la fait pâtir ; les contraires subissent l'action de leurs contraires, mais rien d'autre ne les modifie. Les choses, qui n'ont pas de contraire, ne

la blancheur et la ligne, mais seulement « toutes les choses qui ou bien sont contraires ou bien contiennent un caractère contraire » (323 b 18).

1. L'image du miroir, empruntée à la *République* VI, 510 a vient se joindre à l'image du réceptacle, empruntée au *Timée*.

ἄνευ τοῦ πάσχειν ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἐλέγετο, τὸ δ' οἷον ὅταν τις σχῆμα κηρῷ προσαγάγῃ, ἔνθα οὔτε τι πάθος, ὡς ἄλλο τι ποιῆσαι τὸν κηρὸν εἶναι, ὅταν παρῇ τὸ σχῆμα, οὔτε τις ἔλλειψις ἐκείνῳ ἀπεληλυθότος ἐκείνου. Τὸ δὲ δὴ φῶς οὐδὲ σχήματος ἀλλοίωσιν περὶ τὸ φωτιζόμενον ποιεῖ. Ὁ δὲ δὴ λίθος ψυχρὸς γενόμενος τί παρὰ τῆς ψυχρότητος μένων λίθος ἔχει; Τί δ' ἂν γραμμὴ πάθοι ὑπὸ χρώματος; Οὐδὲ δὴ τὸ ἐπίπεδον, οἶμαι, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἴσως σῶμα. Καίτοι ὑπὸ χρώματος τί ἂν πάθοι; Οὐ γὰρ δεῖ τὸ παθεῖν λέγειν τὸ παρεῖναι οὐδὲ τὸ μορφὴν περιθεῖναι. Εἰ δέ τις καὶ τὰ κάτοπτρα λέγοι καὶ ὅλως τὰ διαφανῆ ὑπὸ τῶν ἐνορωμένων εἰδώλων μηδὲν πάσχειν, οὐκ ἀνόμοιον ἂν τὸ παράδειγμα φέροι. Εἴδωλα γὰρ καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ, καὶ αὖτη ἔτι μᾶλλον ἀπαθέστερον ἢ τὰ κάτοπτρα. Ἐγγίνονται μὲν δὴ ἐν αὐτῇ θερμότητες καὶ ψυχρότητες, ἀλλ' οὐκ αὐτὴν θερμαίνουσαι· τὸ γὰρ θερμαίνεσθαί ἐστι καὶ τὸ ψύχεσθαι ποιότητος ἐξ ἄλλης εἰς ἄλλην τὸ ὑποκείμενον ἀγούσης. Ἐπισκεπτέον δὲ περὶ τῆς ψυχρότητος μήποτε ἀπουσία καὶ στέρησις. Συνελθοῦσαι δὲ εἰς αὐτὴν αἱ ποιότητες εἰς ἀλλήλας μὲν αἱ πολλαὶ αὐτῶν ⟨οὐ⟩ ποιήσουσι, μᾶλλον δὲ αἱ ἐναντίως ἔχουσαι. Τί γὰρ ἂν εὐωδία γλυκύτητα ἐργάσαιτο ἢ χρῶμα σχῆμα ἢ τὸ ἐξ ἄλλου γένους ἄλλο; Ὅθεν ἄν τις καὶ μάλιστα πιστεύσειεν ὡς ἔστιν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι ἄλλο ἄλλῳ ἢ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ ἄλυπον ὂν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ ᾧ ἢ ἐν ᾧ πάρεστιν. Ὥσπερ οὖν καὶ τὸ βλαπτόμενον οὐχ ὑπὸ τοῦ τυχόντος, οὕτως οὐδὲ τὸ τρεπόμενον καὶ πάσχον ὑφ' ὁτουοῦν ἂν πάθοι, ἀλλὰ τοῖς ἐναντίοις ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἡ πεῖσις, τὰ δ' ἄλλα ὑπ' ἄλλων ἄτρεπτα. Οἷς δὴ μηδεμία ἐναντιότης ὑπάρχει,

9 τις ἔλλειψις ἐκείνῳ F in marg. Müller: εἰς ἔλλειψιν εἰς ἐκεῖνο ABF εἰς ἔλλειψιν ἐκεῖνο Marc C Ciz Vind. || 18 ἀνόμοιον: ἂν ὅμοιον AE || 20 μὲν δὴ: μέντοι Vat. | 25 οὐ Kirchhoff || 29 εἶναι: παρεῖναι fortasse (cf. lin. 30 πάρεστιν) || ἄλλο ἄλλῳ B: ἄλλο ἄλλο AEF Darm. ἄλλῳ ἄλλο Ciz Vat. ἄλλο ἐν ἄλλῳ Volkmann.

peuvent pâtir par l'effet d'un contraire. S'il y a passion en une chose, il faut donc qu'elle ne soit pas matière; il faut un couple, ou en général une multiplicité de termes simultanés. Un être seul, isolé des autres, absolument simple, est impassible, même s'il est enclavé au milieu d'êtres qui agissent tous les uns sur les autres. Dans une maison, des objets se rencontrent et se heurtent, mais la maison et l'air qui est en elle restent impassibles. Qu'il y ait action mutuelle des choses qui se rencontrent en la matière, selon leur nature, soit; mais la matière est impassible, et même à un degré plus élevé que les qualités existant en elle, qui, si elles ne sont pas contraires, sont impassibles les unes à l'égard des autres.

10 De plus, si la matière pâtissait, il lui faudrait garder quelque chose de cette passion, qui serait ou bien la passion elle-même ou bien une disposition différente de celle qu'elle avait avant l'arrivée de la passion ; alors une seconde qualité survient en elle, le réceptacle n'est plus matière, mais matière qualifiée. Et si cette seconde qualité disparaît à son tour en y laissant quelque résultat de son action, voilà le substrat matériel encore changé. En avançant dans cette voie, le substrat deviendra tout autre chose que la matière, tellement il deviendra varié et multiforme ; il n'est plus un réceptacle et il fait obstacle à tout ce qui survient en lui. De plus la matière ne subsistera plus ; elle ne sera plus incorruptible. Or, s'il faut qu'il existe une matière, elle doit être toujours identique à ce qu'elle était au début ; dire qu'elle subit une altération, c'est ne pas la conserver.

En outre, si c'est une règle générale que l'altération laisse subsister l'être altéré dans sa forme spécifique et change ses accidents sans le changer en lui-même, si donc, l'être altéré subsiste, ce qui subsiste en lui n'est pas ce qui pâtit[1]. Dès lors, de deux choses l'une, ou bien, si la matière subit une

1. Cette règle générale repose sur la distinction aristotélicienne entre l'altération et la corruption (φθορά) ; elle est exprimée en particulier *Physique* V, chap. 2, 225 b 25. Le mouvement (dont fait partie l'altération) ne concerne que les accidents ; la génération comme la corruption doivent au contraire être attribuées à l'essence.

ταῦτα ὑπ᾽ οὐδενὸς ἂν ἐναντίου πάθοι. Ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τι πάσχει, μὴ ὕλην, ἀλλά τι συναμφότερον ἢ ὅλως πολλὰ ὁμοῦ εἶναι. Τὸ δὲ μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων καὶ παντάπασιν ἁπλοῦν ἀπαθὲς ἂν εἴη πάντων καὶ ἐν μέσοις ἅπασιν ἀπειλημμένον [ἢ] τοῖς εἰς ἄλληλα ποιοῦσιν· οἷον ἐν οἴκῳ τῷ αὐτῷ ἀλλήλους παιόντων ὁ οἶκος ἀπαθὴς καὶ ὁ ἐν αὐτῷ ἀήρ. Συνιόντα δὲ τὰ ἐπὶ τῆς ὕλης ἄλληλα ποιείτω, ὅσα ποιεῖν πέφυκεν, αὐτὴ δ᾽ ἀπαθὴς ἔσται πολὺ μᾶλλον, ἢ ὅσαι ποιότητες ἐν αὐτῇ τῷ μὴ ἐναντίαι εἶναι ἀπαθεῖς ὑπ᾽ ἀλλήλων εἰσίν.

10 Ἔπειτα, εἰ πάσχει ἡ ὕλη, δεῖ τι ἔχειν αὐτὴν ἐκ τοῦ πάθους ἢ αὐτὸ τὸ πάθος ἢ ⟨τὸ⟩ ἑτέρως διακεῖσθαι ἢ πρὶν εἰσελθεῖν εἰς αὐτὴν τὸ πάθος. Ἐπιούσης τοίνυν ἄλλης μετ᾽ ἐκείνην ποιότητος οὐκέτι ὕλη ἔσται τὸ δεχόμενον, ἀλλὰ ποιὰ ὕλη. Εἰ δὲ καὶ αὕτη ἡ ποιότης ἀποσταίη καταλιποῦσά τι αὐτῆς τῷ ποιῆσαι, ἄλλο ἂν ἔτι μᾶλλον γίνοιτο τὸ ὑποκείμενον. Καὶ προιοῦσα τοῦτον τὸν τρόπον ἄλλο τι ἢ ὕλη ἔσται τὸ ὑποκείμενον, πολύτροπον δὲ καὶ πολυειδές· ὥστε οὐδ᾽ ἂν ἔτι πανδεχὲς γένοιτο ἐμπόδιον πολλοῖς τοῖς ἐπιοῦσι γινόμενον. Ἥ τε ὕλη οὐκέτι μενεῖ· οὐδὲ ἄφθαρτος τοίνυν· ὥστε, εἰ δεῖ ὕλην εἶναι, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν, οὕτως ἀεὶ δεῖ αὐτὴν εἶναι τὴν αὐτήν· ὡς τό γε ἀλλοιοῦσθαι λέγειν οὐκ ἔστιν αὐτὴν ὕλην τηρούντων. Ἔπειτα δέ, εἰ ὅλως τὸ ἀλλοιούμενον πᾶν δεῖ μένον ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ εἴδους ἀλλοιοῦσθαι, καὶ κατὰ συμβεβηκότα ἀλλ᾽ οὐ καθ᾽ αὑτό· εἰ δὴ δεῖ μένειν τὸ ἀλλοιούμενον καὶ οὐ τὸ μένον ἐστὶν αὐτοῦ τὸ πάσχον, δυοῖν θάτερον ἀνάγκη, ἢ

36 πάσχει : πάσχοι AF Vat. || 39 ἢ del. Kirchhoff || ποιοῦσιν : μὴ ποιοῦσιν A Darm. F ubi μὴ punctis notatur.

10 1 ἐκ τοῦ F : ἐκτὸς AE || 2 τὸ inserui || 5 αὕτη Kirchhoff : αὐτή codd. || 7 προιοῦσα : προιουσῶν coni. Volkmann || 10 ἐπιοῦσι : ἐπεισιοῦσι B Marc A Ciz ἐπιοῦσι cum εισι sup. lin. AC || μενεῖ Volkmann : μένει || 16 αὐτό Vitringa : αὐτά || δὴ Marc C : δὲ.

altération, elle sort de sa propre nature; ou bien, si elle ne sort pas de sa propre nature [1], elle ne subit pas d'altération. Dira-t-on qu'elle ne subit pas d'altération en tant que matière? D'abord, on ne pourra dire en quoi elle est altérée; ensuite ce sera reconnaître qu'elle n'est pas altérée en elle-même. Car les autres êtres, qui sont des formes, ne peuvent être altérés dans leur essence, puisque l'essence persiste dans l'altération [2]; de même, puisque l'essence de la matière est son être en tant que matière, elle ne peut être altérée en tant que matière, et elle subsiste. Comme, dans le premier cas, la forme ne subissait pas d'altération, la matière aussi reste inaltérée.

11 Platon pensait ainsi, et il a eu raison de dire : « Ce qui entre et ce qui sort, ce sont des images des êtres [3]. » *Entrer* et *sortir* ne sont pas de vaines paroles; il veut que nous les comprenions en examinant le mode de participation de la matière aux idées. La difficulté véritable de cette question (comment la matière participe-t-elle aux idées?) n'est pas du tout celle à laquelle ont songé la plupart de nos prédécesseurs, à savoir : Comment les idées arrivent-elles dans la matière? mais bien celle-ci : Comment les idées sont-elles dans la matière? Ce qui paraît extraordinaire, c'est que la matière reste impassible à l'égard des formes présentes en elle, tandis que les formes qui y entrent pâtissent les unes à l'égard des autres. Et ce sont les formes elles-mêmes qui, en entrant, chassent les formes antérieures; il n'y a de passion que dans les composés et non pas dans un composé quelconque, mais dans ceux qui ont besoin de s'adjoindre une chose dont l'absence rendrait leur constitution défectueuse, et dont la présence la complète. Mais la matière ne gagne rien à l'approche d'une forme; ce n'est pas cette approche qui la fait devenir ce qu'elle est; elle ne perd rien à son départ; elle reste ce qu'elle était dès l'abord. Pour les

1. Ce sont à peu près les termes employés par Platon, *Timée*, 50 b.

2. Cela repose sur la différence classique qu'Aristote a établie entre l'altération, changement dans les manières d'être et la corruption qui est la destruction de l'essence (par exemple *Physique* V, 1, fin).

3. *Timée* 50 c. Dans tout ce chapitre, il s'agit d'extraire du *Timée* une théorie qui n'y est pas, celle de la matière et de la matière

ἀλλοιουμένην τὴν ὕλην αὐτῆς ἐξίστασθαι, ἢ μὴ ἐξισταμένην αὐτῆς μὴ ἀλλοιοῦσθαι. Εἰ δέ τις λέγοι μὴν καθ' ὅσον ὕλη ἀλλοιοῦσθαι, πρῶτον μὲν κατὰ τί ἀλλοιώσεται οὐχ ἕξει λέγειν, ἔπειτα ὁμολογήσει καὶ οὕτω τὴν ὕλην αὐτὴν μὴ ἀλλοιοῦσθαι. Ὥσπερ γὰρ τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν οὖσιν οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι κατὰ τὴν οὐσίαν τῆς οὐσίας αὐτοῖς ἐν τούτῳ ⟨μεν⟩ούσης, οὕτως, ἐπειδὴ τὸ εἶναι τῇ ὕλῃ ἐστὶ τὸ εἶναι ᾗ ὕλη, οὐκ ἔστιν αὐτὴν ἀλλοιοῦσθαι καθ' ὅ τι ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ μένειν, καὶ ὥσπερ ἐκεῖ ἀναλλοίωτον αὐτό τὸ εἶδος, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀναλλοίωτον αὐτὴν τὴν ὕλην.

11 Ὅθεν δὴ καὶ τὸν Πλάτωνα οὕτω διανοούμενον ὀρθῶς εἰρηκέναι νομίζω « τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα » μὴ μάτην εἰσιέναι καὶ ἐξιέναι εἰρηκέναι, ἀλλὰ βουλόμενον ἡμᾶς συνεῖναι ἐπιστήσαντας τῷ τρόπῳ τῆς μεταλήψεως, καὶ κινδυνεύει τὸ ἄπορον ἐκεῖνο τὸ ὅπως ἡ ὕλη τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει μὴ ἐκεῖνο εἶναι ὃ οἱ πολλοὶ φήθησαν τῶν πρὸ ἡμῶν, τὸ πῶς ἔρχεται εἰς αὐτήν, ἀλλὰ μᾶλλον ⟨τὸ⟩ πῶς ἔστιν ἐν αὐτῇ. Ὄντως γὰρ θαυμαστὸν εἶναι δοκεῖ, πῶς τούτων παρόντων αὐτῇ μένει ἡ αὐτὴ ἀπαθὴς αὐτῶν οὖσα καὶ προσέτι αὐτῶν τῶν εἰσιόντων πασχόντων ὑπ' ἀλλήλων. Ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ εἰσιόντα ἐξωθεῖν τὰ πρότερα ἕκαστα, καὶ εἶναι τὸ παθεῖν ἐν τῷ συνθέτῳ καὶ οὐδὲ ἐν παντὶ συνθέτῳ, ἀλλ' ᾧ χρεία τοῦ προσελθόντος [ἢ ἀπελθόντος] καὶ ὃ ἐλλιπὲς μὲν τῇ συστάσει ἀπουσία τινός, τέλειον δὲ τῇ παρουσίᾳ. Τῇ δὲ ὕλῃ οὔτε τι πλέον εἰς τὴν αὐτῆς σύστασιν προσελθόντος ὀτουοῦν· οὐ γὰρ γίνεται τότε ὃ ἔστι προσελθόντος, οὔτε ἔλαττον ἀπελθόντος· μένει γὰρ ὃ ἐξ ἀρχῆς ἦν. Τοῦ δὲ

24 αὐτοῖς : αὐτῆς Ciz Vat. || 2 μενούσης conicio : οὔσης.

11 3 μιμήματα : ἀεὶ ὄντα μιμήματα Plat. *Tim.* 50 c || 8 τὸ Kirchhoff || ὄντως : οὕτω Ciz Vat. || 14 ἢ ἀπελθόντος seclusi || 17 τότε : τό· τι Marc A τι Volkmann.

êtres qui ont besoin d'ordre et d'organisation, il leur faut recevoir cet ordre ; ils peuvent le recevoir sans être altérés, dans le cas où l'ordre est une disposition extérieure ; mais s'il s'agit d'un ordre inhérent à l'être, cet être devra subir une altération ; il est d'abord laid ; puis il change ; et, une fois l'ordre reçu, de laid il devient beau. Si donc la matière était laide et devenait belle, elle ne serait plus ce qu'elle était auparavant dans son état de laideur ; en recevant l'ordre, elle perdrait son être même de matière, et surtout si elle n'était pas laide par accident. Si elle était laide en ce sens qu'elle est la laideur même, elle ne participerait pas à l'ordre ; et, si elle était mauvaise en ce sens qu'elle est le mal, elle ne pourrait participer au bien. La participation aux formes ne consiste donc pas pour elle à pâtir ; elle est d'une autre sorte et n'a que l'apparence de pâtir. Peut-être peut-on résoudre aussi de cette manière la difficulté suivante : comment la matière, si elle est mauvaise, pourrait-elle désirer le bien, sans perdre son être par cette participation ? Si la participation dont nous parlons est telle que la matière subsiste sans altération et reste toujours ce qu'elle est, il n'est pas étonnant qu'elle participe au bien, quoique mauvaise. Elle ne sort pas d'elle-même [1] ; mais comme il est nécessaire qu'elle y participe d'une manière quelconque, elle y participe tout en étant elle-même. Restant ce qu'elle est grâce à ce mode de participation qui la laisse intacte, elle n'est pas affectée en son être par ce qui lui donne la forme ; aussi elle n'en est pas moins mauvaise, puisqu'elle reste toujours ce qu'elle est. S'il y avait participation véritable et si elle était réellement altérée par le bien, elle ne serait pas de nature mauvaise. Dire que la matière est mauvaise, c'est dire, ce qui est la vérité, qu'elle ne subit pas l'action du bien ; mais c'est la même chose de dire qu'elle est abolument impassible.

12 C'était bien là la pensée de Platon sur la matière : la

comme principe du mal ; étant le mal absolu, elle ne peut avoir avec l'être un rapport de participation véritable ; c'est justement ce que Platon dit de la χώρα.

1. C'est la formule du *Timée* (50 b) à laquelle il a déjà été fait allusion plus haut, 10, 18-20.

κεκοσμῆσθαι τοῖς μὲν κόσμου καὶ τάξεως δεομένοις εἴη ἂν χρεία, καὶ ὁ κόσμος δὲ γένοιτο ἂν ἄνευ ἀλλοιώσεως, οἷον οἷς περιτίθεμεν· εἰ δὲ οὕτω τι κοσμηθείη ὡς σύμφυτον εἶναι, δεήσει ἀλλοιωθὲν ὃ πρότερον αἰσχρὸν ἦν καὶ ἕτερον γενόμενον ἐκεῖνο τὸ κεκοσμημένον οὕτω καλὸν ἐξ αἰσχροῦ εἶναι. Εἰ τοίνυν αἰσχρὰ οὖσα ἡ ὕλη καλὴ ἐγένετο, ὃ ἦν πρότερον τῷ αἰσχρὰ εἶναι οὐκέτ' ἐστίν· ὥστε ἐν τῷ οὕτω κεκοσμῆσθαι ἀπολεῖ τὸ ὕλην εἶναι καὶ μάλιστα, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἰσχρά· εἰ δ' οὕτως αἰσχρὰ ὡς αἶσχος εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι κόσμου, καὶ εἰ οὕτω κακὴ ὡς κακὸν εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι ἀγαθοῦ· ὥστε οὐχ οὕτως ἡ μετάληψις ὡς οἷόν τι παθούσης, ἀλλ' ἕτερος τρόπος οἷον δοκεῖν. Ἴσως δὲ καὶ τοῦτον τὸν τρόπον λύοιτο ἂν τὸ ἄπορον, πῶς οὖσα κακὴ ἐφίοιτο ἂν τοῦ ἀγαθοῦ, ὡς μὴ μεταλήψει ἀπολλυμένης ὃ ἦν· εἰ γὰρ τοῦτον τὸν τρόπον ἡ λεγομένη μετάληψις, ὡς τὴν αὐτὴν μένειν μὴ ἀλλοιουμένην, ὡς λέγομεν, ἀλλ' εἶναι ἀεὶ ὃ ἔστιν, οὐκέτι θαυμαστὸν γίνεται τὸ πῶς οὖσα κακὴ μεταλαμβάνει. Οὐ γὰρ ἐξίσταται ἑαυτῆς, ἀλλ' ὅτι μὲν ἀναγκαῖόν ἐστι μεταλαμβάνειν ἀμηγέπη μεταλαμβάνει ἕως ἂν ᾖ, τῷ δ' εἶναι ὃ ἔστι τρόπῳ μεταλήψεως τηροῦντι αὐτὴν οὐ βλάπτεται εἰς τὸ εἶναι παρὰ τοῦ οὕτω διδόντος, καὶ κινδυνεύει διὰ τοῦτο οὐχ ἧττον εἶναι κακή, ὅτι ἀεὶ μένει τοῦτο ὃ ἔστι. Μεταλαμβάνουσα γὰρ ὄντως καὶ ἀλλοιουμένη ὄντως ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ οὐκ ἂν ἦν τὴν φύσιν κακή. Ὥστε εἴ τις τὴν ὕλην λέγει κακήν, οὕτως ἂν ἀληθεύοι, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπαθῆ λέγοι· τοῦτο δὲ ταὐτόν ἐστι τῷ ὅλως ἀπαθῆ εἶναι.

12 Ὁ δέ γε Πλάτων τοῦτο νοῶν περὶ αὐτῆς καὶ τὴν

20 ἄνευ ἀλλοιώσεως EF (cum μετ sup. lin.); ἄνευ μεταλλοιώσεως cet. codd., nisi Marc A habet μετ' ἀλλοιώσεως ; μετὰ a lectore quodam pro ἄνευ suppositum esse, deinde cum ἀλλοιώσεως junctum esse opinor || 25 ἐν τῷ : αὐτῷ Vat. || 27 εἰ δ' : οὐδ' AE || 30 οἷόν τι Creuzer : οἵοντα: Ciz ex corr. οἷόν τε cet. codd. οἷον fort. reiciendum || 36 μεταλαμβάνει : μεταλαμβάνει τοῦ ἀγαθοῦ Vitringa || 38 τῷ : τό Marc A.

participation ne consiste pas, selon lui, en ce qu'une forme vient en elle comme en un sujet et lui imprime sa marque, pour faire avec elle un composé unique dont les parties se modifient, se mélangent et sont en sympathie mutuelle[1] ; il a voulu faire comprendre que ce n'est pas le sens de ses paroles ; et pour montrer comment elle reste impassible tout en contenant les formes, il cherche un exemple de participation impassible, parce qu'il n'est pas facile de faire voir autrement que par un exemple, comment le sujet conserve son identité malgré les formes qui lui sont présentes. Il a ainsi soulevé bien des questions, en cherchant à atteindre son but ; il veut aussi montrer, par cette image, que les choses sensibles sont vides de réalité substantielle, que le « lieu » n'a que vraisemblance. En supposant que la matière produit les passions dans les corps animés grâce aux figures qu'elle prend, mais sans éprouver en elle aucune de ces affections, il montre bien la permanence de la matière, et il nous permet de conclure qu'elle-même, elle ne reçoit de ces figures ni passion ni altération. Car les corps qui reçoivent une figure à la place d'une autre éprouvent un changement de figure qu'on peut appeler altération, en employant le mot par homonymie ; mais, si la matière n'a ni forme ni grandeur, comment pourrait-on dire, même par homonymie, que la présence d'une figure en elle est une altération ? Et si l'on employait en ce cas la formule connue : « la couleur existe par convention et les autres qualités aussi[2] », parce que leur substrat ne possède rien de ce que l'on croit qu'il possède, cette formule ne serait pas déplacée. — Mais comment la matière a-t-elle ces qualités, si l'on ne veut même pas qu'elle les possède à titre de figures ? — La comparaison de Platon montre, autant que faire se peut, l'impassibilité de la matière, et la présence purement apparente en elle d'images qui ne sont pas réellement présentes.

Mais d'abord il faut insister sur l'impassibilité et enseigner que, à cause des habitudes du langage, on doit être porté à la croire passive, comme dans l'endroit où il dit : la matière « qui est desséchée, est enflammée, est humectée ».

1. Comparer l. 42 ; la thèse attaquée est celle des stoïciens.

2. C'est la formule bien connue de Démocrite, prise en un sens inattendu.

μετάληψιν οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ εἴδους γενομένου καὶ μορφὴν διδόντος, ὥστε ἓν σύνθετον γενέσθαι συντραπέντων καὶ οἷον συγκραθέντων καὶ συμπαθόντων, τιθέμενος ὅτι μὴ οὕτω λέγει παραστῆσαι βουλόμενος, καὶ πῶς ἂν αὐτὴ ἀπαθὴς μένουσα ἔχοι τὰ εἴδη, ἀπαθοῦς μεταλήψεως ζητῶν παράδειγμα, ἄλλον τρόπον οὐ ῥᾴδιον ⟨ὂν⟩ διδάξαι ἃ μάλιστα παρόντα σῴζει τὸ ὑποκείμενον ταὐτὸν εἶναι, ὑπέστη πολλὰς ἀπορίας σπεύδων ἐφ' ὃ βούλεται καὶ προσέτι παραστῆσαι θέλων τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κενὸν τῆς ὑπαστάσεως καὶ τὴν χώραν τοῦ εἰκότος οὖσαν πολλήν. Τὴν οὖν ὕλην σχήμασιν ὑποθέμενος τὰ πάθη ποιεῖν τοῖς ἐμψύχοις σώμασιν οὐδὲν αὐτὴν ἔχουσαν τούτων τῶν παθημάτων τὸ μένον αὐτῆς ταύτῃ ἐνδείκνυται διδοὺς συλλογίζεσθαι, ὡς οὐδὲ παρὰ τῶν σχημάτων ἔχει τὸ πάσχειν αὐτὴ καὶ ἀλλοιοῦσθαι. Τοῖς μὲν γὰρ σώμασι τούτοις ἐξ ἑτέρου σχήματος ἕτερον σχῆμα δεχομένοις τάχα ἄν τις ἀλλοίωσιν λέγοι γίγνεσθαι τὴν τοῦ σχήματος μεταβολὴν δμώνυμον τὴν ἀλλοίωσιν εἶναι λέγων· τῆς δὲ ὕλης οὐδὲν σχῆμα ἐχούσης οὐδὲ μέγεθος πῶς ἄν τις τὴν τοῦ σχήματος δπωσοῦν παρουσίαν ἀλλοίωσιν εἶναι κἂν δμωνύμως λέγοι; Εἴ τις οὖν ἐνταῦθα τὸ « νόμῳ χροιὴ καὶ τὰ ἄλλα νόμῳ » λέγοι τῷ τὴν φύσιν τὴν ὑποκειμένην μηδὲν οὕτως ἔχειν, ὡς νομίζεται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη τοῦ λόγου. Ἀλλὰ πῶς ἔχει, εἰ μηδὲ τὸ ὡς σχήματα ἀρέσκει; Ἀλλ' ἔχει ἔνδειξιν ἡ ὑπόθεσις ὡς οἷόν τε τῆς ἀπαθείας καὶ τῆς οἷον εἰδώλων οὐ παρόντων δοκούσης παρουσίας.

Ἢ πρότερον ἔτι περὶ τῆς ἀπαθείας αὐτῆς λεκτέον διδάσκοντας ὡς χρὴ ταῖς συνηθείαις τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὸ πάσχειν αὐτὴν φέρεσθαι, οἷον ὅταν ξηραινομένην λέγῃ τὴν αὐτὴν πυρουμένην καὶ ὑγραινομένην, ἐνθυμου-

12 7 ζητῶν Ciz ex corr. : ζητοῦσα codd. || παραδεῖγμα : παραδείγματα B || ὂν Kirchhoff || 11 πολλὴν dubito : πολλῶν Vat. ὑποδοχὴν ex. caus. || 13 ἐμψύχοις dubito || 14 αὐτῆς : ταύτης BCF || ταύτῃ : ταύτην BCF || 30 λέγῃ om. F || 31 τὴν αὐτὴν : αὐτὴν καὶ Vitringa.

Mais réfléchissons à ce qu'il dit après : « elle reçoit les formes de l'air et de l'eau. » Car les mots ; « elle reçoit les formes de l'air et de l'eau », retirent sa force à l'expression : « elle est enflammée et humectée » ; recevoir des formes ne veut pas dire qu'elle est informée, mais que des formes y sont entrées ; « est enflammée » n'est pas pris au sens propre, mais veut plutôt dire : « devient feu [1]. » Et ce n'est pas la même chose de devenir feu et d'être enflammé ; l'objet enflammé l'est par un autre, et il y a en lui une passion ; mais comment ce qui est une partie du feu pourrait-il être enflammé ? Autant dire que la statue circule à travers l'airain, si l'on dit que le feu circule à travers la matière et l'enflamme. De plus si le feu qui s'approche de la matière est une raison, comment l'aurait-il enflammée ? Et s'il est une figure, comment est-ce davantage possible ? Ce qui est enflammé résulte déjà d'un couple (de forme et de matière). — Comment ! d'un couple, puisque les deux termes ne produisent pas une chose une ? — Le produit serait-il un, les deux termes ne pâtissent pas l'un à l'égard de l'autre, mais agissent sur les autres choses. — Est-ce qu'ils agissent tous deux ? — Non, l'un empêche l'autre de fuir.

— Mais lorsque l'on divise un corps, comment sa matière n'est-elle pas elle-même divisée ? Et si cette division est en lui une passion, comment n'est-elle pas affectée, elle aussi, par cette passion ? — Qui empêche, en suivant le même raisonnement, de détruire la matière ? On dira : si le corps est détruit, comment sa matière n'est-elle pas également détruite ? De plus il faut répondre que le corps a une quantité et qu'il est une grandeur ; mais la matière, qui n'est pas une grandeur, n'a aucune des affections de la grandeur ; en général, n'étant pas un corps, elle n'a aucune des affections du corps. Si on la fait passive, qu'on admette donc aussi qu'elle est un corps.

13 Il convient aussi qu'ils nous expliquent en quel sens ils disent qu'elle fuit la forme. Comment fuirait-elle les pierres et les rochers qui la renferment ? Diront-ils que parfois elle fuit la forme, et parfois elle ne la fuit pas ? Certes non. Car si c'est par sa propre volonté qu'elle la fuit, pour-

1. Toutes ces phrases contiennent des citations du *Timée* 51 b.

μένους καὶ τὰ ἑξῆς « καὶ τὰς ἀέρος καὶ ὕδατος μορφὰς δεχομένην ». Τὸ γὰρ καὶ τὰς ἀέρος καὶ ὕδατος μορφὰς δεχομένην ἀπαμβλύνει μὲν τὸ πυρουμένην καὶ ὑγραινομένην, δηλοῖ τε ἐν τῷ μορφὰς δεχομένην οὐ τὸ μεμορφῶσθαι αὐτήν, ἀλλ' εἶναι τὰς μορφὰς ὡς εἰσῆλθον, τό τε πυρουμένην οὐ κυρίως εἰρῆσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον πῦρ γινομένην· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πῦρ γίνεσθαι καὶ πυροῦσθαι· ὑπ' ἄλλου μὲν γὰρ τὸ πυροῦσθαι, ἐν ᾧ καὶ τὸ πάσχειν· ὃ δ' αὐτὸ μέρος ἐστὶ πυρὸς πῶς ἂν πυροῖτο ; Τοιοῦτον γὰρ ἂν εἴη, οἷον εἴ τις διὰ τοῦ χαλκοῦ τὸν ἀνδριάντα λέγοι πεφοιτηκέναι, εἰ τὸ πῦρ διὰ τῆς ὕλης λέγοι κεχωρηκέναι καὶ προσέτι πυρῶσαι. Ἔτι, εἰ λόγος ὁ προσιών, πῶς ἂν πυρώσειεν ; Ἢ εἰ σχῆμα ; Ἀλλὰ τὸ πυρούμενον ὑπ' ἀμφοῖν ἤδη. Πῶς οὖν ὑπ' ἀμφοῖν μὴ ἑνὸς ἐξ ἀμφοῖν γενομένου ; Ἢ, κἂν ἓν ᾖ γενόμενον, οὐκ ἐν ἀλλήλοις τὰ πάθη ἐχόντων, ἀλλὰ πρὸς ἄλλα ποιούντων. Ἆρ' οὖν ἀμφοτέρων ποιούντων ; Ἢ θατέρου θάτερον παρέχοντος μὴ φυγεῖν.

Ἀλλ' ὅταν διαιρεθῇ τι σῶμα, πῶς οὐ καὶ αὐτὴ διῄρηται ; Καὶ πεπονθότος ἐκείνου τῷ διῃρῆσθαι πῶς οὐ καὶ αὐτὴ τῷ αὐτῷ τούτῳ παθήματι πέπονθεν ; Ἢ τί κωλύει τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ καὶ φθεῖραι λέγοντας· πῶς φθαρέντος τοῦ σώματος οὐκ ἔφθαρται ; Ἔτι λεκτέον τοσόνδε γὰρ εἶναι καὶ μέγεθος εἶναι, τῷ δὲ μὴ μεγέθει οὐδὲ τὰ μεγέθους πάθη ἐγγίγνεσθαι καὶ ὅλως δὴ τῷ μὴ σώματι μηδὲ τὰ σώματος πάθη ἐγγίνεσθαι· ὥστε ὅσοι παθητὴν ποιοῦσι καὶ σῶμα συγχωρεῖτωσαν αὐτὴν εἶναι.

13 Ἔτι δὲ κἀκεῖνο ἐπιστῆσαι αὐτοὺς προσήκει, πῶς λέγουσι φεύγειν αὐτὴν τὸ εἶδος· πῶς γὰρ ἂν λίθους καὶ πέτρας φύγοι τὰ περιλαβόντα αὐτήν ; Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φεύγειν, ποτὲ δὲ μὴ φεύγειν φήσουσιν. Εἰ γὰρ βουλήσει

47 ἄλλα : ἄλληλα Ciz Volkmann || 49 διῄρηται : διαιρεῖται Marc C.
13 3 τὰ περιλαβόντα αὐτήν : haec verba in codd. post λίθους; posita transposuit Volkmann et ea delenda esse putat.

quoi cesserait-elle de la fuir? Mais, comme la nécessité la maintient, il n'est pas de moment où elle ne soit en une forme. Quant à la raison qui fait que chaque matière ne possède pas toujours la même forme, il faut la chercher dans les formes qui y entrent plutôt que dans la matière.

En quel sens dit-on donc qu'elle fuit la forme? C'est que sa nature reste toujours la même[1]. Qu'est-ce là, sinon ne jamais sortir d'elle-même et posséder les formes sans jamais les posséder? Sans quoi, on ne saurait comment interpréter ces mots de Platon : « le réceptacle et la nourrice de l'universel devenir. » Si elle en est le réceptacle et la nourrice, le devenir est différent d'elle ; et c'est en lui que sont les altérations ; s'il en est ainsi, elle est antérieure au devenir et à l'altération. Les mots « réceptacle et nourrice » veulent dire qu'elle est impassible, tout autant que les expressions « ce dans quoi apparaissent les choses qui naissent », « ce d'où elles sortent », « le lieu et la place ». Ces dernières expressions même corrigées en « lieu des formes » n'indiquent pas non plus que la matière soit passive, mais cherchent une autre sorte de rapport aux formes. Quel est ce rapport? Puisque cette nature ne doit être aucun des êtres, puisqu'elle doit éviter toute essence et en être totalement différente (cette essence, ce sont les raisons, qui sont réellement), il faut, en vertu de cette différence, qu'elle maintienne et sauve la nature propre qu'elle a reçue, non seulement en ne recevant pas les êtres, mais encore en restant inapte à s'approprier leurs images. C'est ainsi qu'elle est totalement différente ; si elle laissait pénétrer une forme en elle, si elle changeait par son union à cette forme, elle perdrait cette différence ; elle ne serait plus le lieu de toutes choses et le réceptacle de n'importe quoi. Si les choses « entrent en elle et en sortent », il faut qu'elle reste identique et impassible, pour qu'elles puissent toujours entrer et sortir. Ce qui entre en elle est une image, une chose sans vérité. Y entrent-elles donc véritablement? Comment serait-ce possible, alors qu'il ne leur est pas du tout permis de participer à la vérité, puisqu'elles sont

1. C'est la troisième référence à *Timée* 50 c (cf. p. 109 et 110, note 1).

2. C'est peut-être une allusion à la question posée par Aristote à Platon, *Physique*, IV, 2, 209 b 33 : « Platon devrait dire pourquoi les formes ne sont pas dans le lieu ».

αὐτῆς φεύγει, διὰ τί οὐκ ἀεί; Εἰ δὲ ἀνάγκῃ μένει, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἐν εἴδει τινί ἐστιν. Ἀλλὰ τοῦ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος ἀεὶ ἴσχειν ἑκάστην ὕλην ζητητέον τὴν αἰτίαν, καὶ ἐν τοῖς εἰσιοῦσι μᾶλλον.

Πῶς οὖν λέγεται φεύγειν; Ἢ τῇ αὐτῇ φύσει καὶ ἀεί. Τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη ἢ μηδέποτε αὐτῆς ἐξισταμένην οὕτως ἔχειν τὸ εἶδος ὡς μηδέποτε ἔχειν; Ἢ ὅ τι χρήσονται τῷ ὑπ' αὐτοῦ λεγομένῳ οὐχ ἕξουσιν. « Ἡ δὲ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη γενέσεως ἁπάσης. » Εἰ γὰρ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη, ἡ δὲ γένεσις ἄλλο αὐτῆς, τὸ δὲ ἀλλοιούμενον ἐν τῇ γενέσει, πρὸ γενέσεως οὖσα εἴη ἂν καὶ πρὸ ἀλλοιώσεως· ἡ δὲ ὑποδοχὴ καὶ ἔτι ἡ τιθήνη τηρεῖ ὃ ἔστιν ἀπαθῆ οὖσαν, καὶ τὸ « ἐν ᾧ ἐγγινόμενον ἕκαστον φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἔξεισι » καὶ χώραν εἶναι καὶ ἕδραν. Καὶ τὸ λεγόμενον δὲ καὶ εὐθυνόμενον ὡς τόπον εἰδῶν λέγοντος οὐ πάθος λέγει περὶ ἐκεῖνο, ἀλλὰ τρόπον ἕτερον ζητεῖ. Τίς οὖν οὗτος; Ἐπειδὴ τὴν λεγομένην ταύτην φύσιν οὐδὲν δεῖ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλ' ἅπασαν ἐκπεφευγέναι τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν καὶ πάντη ἑτέραν — λόγοι γὰρ ἐκεῖνα καὶ ὄντως ὄντες —, ἀνάγκη δὴ αὐτὴν τῷ ἑτέρῳ τούτῳ φυλάττουσαν αὐτῆς ἣν εἴληχε σωτηρίαν μὴ μόνον τῶν ὄντων ἄδεκτον εἶναι, ἀλλὰ καί, εἴ τι μίμημα αὐτῶν, καὶ τούτου ἄμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι. Οὕτω γὰρ ἂν ἑτέρα πάντη· ἡ εἶδός τι εἰσοικισαμένη μετ' ἐκείνου ἄλλο γενομένη ἀπώλεσε τὸ ἑτέρα εἶναι καὶ χώρα πάντων καὶ οὐδενὸς ὅτου οὐχ ὑποδοχή. Ἀλλὰ δεῖ καὶ εἰσιόντων τὴν αὐτὴν μένειν καὶ ἐξιόντων ἀπαθῆ, ἵνα καὶ εἰσίῃ τι ἀεὶ εἰς αὐτὴν καὶ ἐξίῃ. Εἴσεισι δὴ τὸ εἰσιὸν εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. Ἆρ' οὖν ἀληθῶς; Καὶ πῶς, ᾧ μηδαμῶς θέμις ἀληθείας μετέχειν διὰ

10 ἐξισταμένην : ἐξισταμένης E ἐξισταμένη Marc C || 12 ὑπ' αὐτοῦ Vitringa : ὑφ' αὑτῶν codd. || 13 γενέσεως : ἡ γενέσεως AF || 15 δὲ Volkmann : τε codd. || 16 τηρεῖ : τηρεῖν F || ὅ Kirchhoff : ἐν ᾧ codd. || 25 ἀνάγκη αὐτὴν post σωτηρίαν del. Kirchhoff || 28 ἑτέρα : ἑτέραν praeferret Müller.

mensongères? Est-ce donc que leur entrée dans cet être mensonger est elle-même un mensonge? Y sont-elles comme se reflètent en un miroir les images des êtres qui s'y regardent, tant qu'ils s'y regardent? Si, dans ce cas, l'on supprimait ces êtres, l'on ne verrait plus désormais aucun des êtres que l'on voit maintenant dans le miroir. L'on verrait, il est vrai, le miroir lui-même; car il est une forme. Mais, dans le cas de la matière, on ne voit plus rien, parce qu'elle n'est pas une forme; sinon, il faudrait d'abord la voir en elle-même; mais il lui arrive quelque chose d'analogue à l'air que l'on ne voit pas, même quand il est éclairé, parce qu'on ne le voyait pas, quand il était sans lumière. Aussi ne croit-on pas à l'existence des reflets dans les miroirs, ou y croit-on moins, parce que l'on voit bien le miroir où ils sont, et parce que celui-ci reste quand ils s'en vont. Mais on ne voit pas la matière en elle-même, ni pendant qu'elle possède ces reflets, ni quand elle ne les a plus. S'il était possible que les reflets dont se remplissent les miroirs subsistassent, sans qu'on vît les miroirs eux-mêmes, on ne se défierait pas de la réalité des reflets qu'on y voit. Si le reflet dans un miroir est quelque chose, que les choses sensibles dans la matière soient aussi; mais, puisque ce reflet n'est qu'une apparence, nous devons dire qu'il n'y aussi qu'apparence dans la matière; cette apparence est due à l'existence substantielle des êtres réels; les êtres ont réellement éternellement part à cette existence; mais les non êtres n'y participent pas véritablement; car ils ne doivent pas avoir le mode d'existence qu'ils auraient, s'il n'y avait pas l'être; et ils l'auraient, s'ils existaient eux-mêmes.

14 — Quoi! S'il n'y avait pas de matière, rien ne subsisterait? — Pas plus que le reflet n'existe sans un miroir ou une surface analogue; si la nature d'une chose est d'exister en une autre, elle ne se produit plus, quand cette autre n'est plus : or telle est la nature de l'image; c'est ce qui est en une autre chose. Si l'image était une réalité dérivée de ses causes productrices, elle pourrait exister sans être en autre chose. Mais comme ces causes demeurent en elles-mêmes, il faut bien, si elles ont leur reflet ailleurs, qu'il y ait là quelque chose pour leur donner place; non pas qu'elles y vien

τὸ ψεῦδος εἶναι; Ἆρ᾽ οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον ἐνορᾶται τὰ εἴδωλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾷ ἐκεῖνα; Καὶ γὰρ εἰ ἐνταῦθα ἀνέλοις τὰ ὄντα, οὐδὲν ἂν οὐδένα χρόνον φανείη τῶν νῦν ἐν αἰσθητῷ ὁρωμένων. Τὸ μὲν οὖν κάτοπτρον ἐνταῦθα καὶ αὐτὸ ὁρᾶται· ἔστι γὰρ καὶ αὐτὸ εἶδός τι· ἐκεῖ δὲ οὐδὲν εἶδος ὃν αὐτὸ μὲν οὐχ ὁρᾶται· ἔδει γὰρ αὐτὸ πρότερον καθ᾽ αὑτὸ ὁρᾶσθαι· ἀλλὰ τοιοῦτόν τι πάσχει, οἷον καὶ ὁ ἀὴρ φωτισθεὶς ἀφανὴς ἐστι καὶ τότε, ὅτι καὶ ἄνευ τοῦ φωτισθῆναι οὐκ ἐωρᾶτο. Ταύτῃ οὖν τὰ μὲν ἐν τοῖς κατόπτροις οὐ πιστεύεται εἶναι ἢ ἧττον, ὅτι ὁρᾶται τὸ ἐν ᾧ ἐστι καὶ μένει μὲν αὐτό, τὰ δὲ ἀπέρχεται· ἐν δὲ τῇ ὕλῃ οὐχ ὁρᾶται αὐτὴ οὔτε ἔχουσα οὔτε ἄνευ ἐκείνων. Εἰ δέ γε ἦν μένειν τὰ ἀφ᾽ ὧν πληροῦται τὰ κάτοπτρα καὶ αὐτὰ μὴ ἐωρᾶτο, οὐκ ἂν μὴ εἶναι ἀληθινὰ ἠπιστήθη τὰ ἐνορώμενα. Εἰ μὲν οὖν ἔστι τι ἐν τοῖς κατόπτροις, καὶ ἐν τῇ ὕλῃ οὕτω τὰ αἰσθητὰ ἔστω· εἰ δὲ μὴ ἔστι, φαίνεται δὲ εἶναι, κἀκεῖ φατέον φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὕλης αἰτιωμένους τῆς φαντάσεως τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν, ἧς τὰ μὲν ὄντα ὄντως ἀεὶ μεταλαμβάνει, τὰ δὲ μὴ ὄντα μὴ ὄντως, ἐπείπερ οὐ δεῖ οὕτως ἔχειν αὐτὰ ὡς εἶχεν ἂν τοῦ ὄντος μὴ ὄντος, εἰ ἦν αὐτά.

14 Τί οὖν; Μὴ οὔσης οὐδὲν ὑπέστη ἄν; Ἢ οὐδὲ εἴδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος ἦ τινος τοιούτου. Τὸ γὰρ ἐν ἑτέρῳ πεφυκὸς γίνεσθαι ἐκείνου μὴ ὄντος οὐκ ἂν γένοιτο· τοῦτο γὰρ φύσις εἰκόνος τὸ ἐν ἑτέρῳ. Εἰ μὲν γάρ τι ἀπῄει ἀπὸ τῶν ὄντων, καὶ ἄνευ τοῦ ἐν ἑτέρῳ ἦν ἄν. Ἐπεὶ δὲ μένει ἐκεῖνα, εἰ ἐμφαντασθήσεται ἐν ἄλλῳ, δεῖ τὸ ἄλλο

35 ἐνορᾶται Kirchhoff : ἐνορῶτο || 38 αἰσθητῷ : κατόπτρῳ coniecerim || 39 ὁρᾶται Vitringa : ἐνορᾶται codd. || 54 ὡς εἶχεν : ὡς οὐκ εἶχεν fortasse.

14 4 ἀπῄει : ἀπείη F Volkmann || 5 ἀπὸ τῶν ὄντων : τῶν ποιούντων Volkmann || 6 τὸ del. Volkmann.

nent ; toujours présente et pleine d'audace, comme une solliciteuse indigente, la matière leur fait violence pour les saisir ; mais elle est trompée et ne les saisit pas ; elle reste toujours pauvre et toujours en quête. Dès qu'elle existe, nous dit le mythe de Platon, elle sollicite. Il veut montrer ainsi que sa nature est dénuée de bien. Un solliciteur n'exige pas qu'on lui donne tout ce qu'on possède ; il se contente de ce qu'il peut prendre : le mythe veut donc dire que les images qui apparaissent en elle sont bien différentes des réalités. Son nom, qui est Pénia, veut dire qu'elle n'est jamais rassasiée. « Elle s'unit à Poros », ce qui veut dire non pas : elle s'unit à l'être et à la plénitude d'être, mais elle s'unit à une œuvre bien agencée, c'est-à-dire à la savante combinaison des apparences [1]. Il est impossible que ce qui est en dehors de l'être n'ait aucune part à l'être ; car la nature de l'être est de produire des êtres. Pourtant l'absolu non être ne peut s'unir à l'être. D'où ce résultat extraordinaire qu'il participe à l'être sans y participer, et qu'il tire quelque chose de son voisinage avec lui, bien que sa nature rende impossible toute union intime. Ce que la matière a pris de l'être glisse sur elle comme sur une chose de nature étrangère, comme l'écho est renvoyé par les surfaces lisses et planes ; comme le son ne reste pas sur ces surfaces, on s'imagine qu'il y était et qu'il en vient. Si la matière participait à la forme et la recevait de la façon qu'on croit, la forme en venant à elle s'y plongerait et y serait engloutie. Or, il apparaît bien qu'elle n'y est pas engloutie ; la matière est restée la même, et elle n'a rien reçu ; elle arrête le rayonnement procédant des êtres et le renvoie ; elle est le siège et le réceptacle des concours et des mélanges ; elle est comme ces surfaces polies qu'on met devant le soleil pour allumer du feu à ses rayons ; on remplit ces vases d'eau, afin que la flamme solaire, empêchée de les traverser par l'eau qu'ils contiennent et qui est contraire au feu, se concentre à l'extérieur. C'est ainsi que la matière devient cause de la génération et que les choses se combinent en elle.

15 Mais les objets qui concentrent sur eux-mêmes les feux du soleil sont allumés par un feu sensible, et ils sont

1. Tout ce chapitre est l'interprétation du mythe de la naissance

εἶναι ἕδραν παρέχον τῷ οὐκ ἐλθόντι, τῇ δ' αὐτοῦ παρουσίᾳ καὶ τῇ τόλμῃ καὶ οἷον προσαιτήσει καὶ πενίᾳ οἷον βιασάμενον λαβεῖν καὶ ἀπατηθὲν τῇ οὐ λήψει, ἵνα μένῃ ἡ πενία καὶ ἀεὶ προσαιτῇ. Ἐπεὶ γὰρ ἅπαξ ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτοῦσαν ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος. Αἰτεῖ τε ὁ προσαιτῶν οὐχ ἃ ἔχει ὁ διδούς, ἀλλ' ἀγαπᾷ ὅ τι ἂν λάβῃ· ὥστε καὶ τοῦτο ἐνδείκνυσθαι, ὡς ἕτερον τὸ ἐν αὐτῇ φανταζόμενον. Τό τ' ὄνομα ὡς οὐ πληρουμένης. Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίνεσθαι οὐ τῷ ὄντι δηλοῦντός ἐστι συγγίνεσθαι οὐδὲ τῷ κόρῳ, ἀλλά τινι πράγματι εὐμηχάνῳ· τοῦτο δέ ἐστι τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος. Ἐπεὶ γὰρ οὐχ οἷόν τε τοῦ ὄντος πάντη μὴ μετέχειν ὅ τι περ ὁπωσοῦν ἔξω ὂν αὐτοῦ ἐστιν· αὕτη γὰρ ⟨τοῦ⟩ ὄντος φύσις τὸ ὄντα ποιεῖν· τὸ δὲ πάντη μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει, καὶ πῶς οἷον παρὰ τῆς γειτνιάσεως ἔχει τι καίπερ τῇ αὐτοῦ φύσει μὲν οἷον κολλᾶσθαι ἀδυνατοῦν. Ἀπολισθαίνει οὖν ὥς ἂν ἀπὸ φύσεως ἀλλοτρίας ὃ ἔλαβεν ἄν, οἷον ἠχὼ ἀπὸ τόπων λείων καὶ ὁμαλῶν· ὅτι μὴ μένει [ἐκεῖ], τούτῳ καὶ ἐφαντάσθη ἐκεῖ κἀκεῖθεν εἶναι. Εἰ δ' ἦν μετασχοῦσα καὶ οὕτω δεξαμένη, ὥσπερ τις ἀξιοῖ, καταποθὲν ἂν εἰς αὐτὴν τὸ προσελθὸν ἔδυ. Νῦν δὲ φαίνεται, ὅτι μὴ κατεπόθη, ἀλλ' ἔμεινεν ἡ αὐτὴ οὐδὲν δεξαμένη, ἀλλ' ἐπισχοῦσα τὴν πρόοδον ὡς ἕδρα ἀπωθουμένη καὶ τῶν εἰς τὸ αὐτὸ προσιόντων κἀκεῖ μιγνυμένων ὑποδοχή, οἷον ὅσα πρὸς ἥλιον πῦρ ζητοῦντες λαβεῖν ἱστᾶσι λεῖα, τὰ δὲ καὶ πληροῦντες ὕδατος, ἵνα μὴ διέλθῃ κωλυομένη ὑπὸ τοῦ ἔνδον ἐναντίου ἡ φλόξ, ἔξω δὲ συνίσταιτο. Γίνεται οὖν αἰτία τῆς γενέσεως οὕτω καὶ τὰ ἐν αὐτῇ συνιστάμενα τοιοῦτον συνίσταται τρόπον.

15 Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν τὸ πῦρ ἐξ ἡλίου περὶ αὐτὰ

9 ἡ : καὶ ἡ AF || 20 τοῦ Kirchhoff || τὸ ὄντα Kirchhoff : τὰ ὄντα codd. || 26 ἐκεῖ del. Vitringa || 30 πρόοδον : πρόσοδον Creuzer || τῶν εἰς τὸ αὐτὰ Vitringa : εἰς τὰ αὐτὸ τῶν codd.

eux-mêmes des êtres sensibles ; aussi il apparaît clairement que les rayons qui s'y rencontrent viennent de l'extérieur, qu'ils se suivent, se rapprochent et se touchent ; on voit leurs deux extrémités. Quand il s'agit de la matière, c'est en un tout autre sens que la forme lui est extérieure ; il suffit que leur nature soit différente ; point n'est besoin qu'elles soient aux deux limites d'une ligne ; bien plus, la matière ignore toute limite ; son hétérogénéité avec l'essence, son absence de toute parenté avec elle empêchent assez le mélange. Elle reste en elle-même, parce que ce qui entre en elle ne profite pas plus d'elle qu'elle n'en profite. Il en est comme des opinions et des représentations dans l'âme ; chacune s'en va comme si elle était seule, sans rien entraîner avec elle ni rien laisser d'elle-même, parce qu'elle n'était pas mélangée aux autres ; elles sont extérieures, non qu'elles soient situées l'une près de l'autre, ni que l'on puisse voir l'une à côté de l'autre, mais parce qu'elles sont logiquement distinctes. La représentation est ici comme l'image dans la matière ; l'âme n'est pourtant pas de la nature d'une image, bien que souvent la représentation semble l'entraîner où elle veut ; néanmoins la représentation a avec l'âme à peu près la relation de la forme avec la matière [1] ; pourtant elle ne cache pas l'âme, puisqu'elle est souvent refoulée par les opérations propres de l'âme ; s'unit-elle à l'âme tout entière, elle ne peut faire qu'elle soit cachée et qu'elle ait telle ou telle image, pas même si l'âme ne s'accompagnait que de représentations. C'est que l'âme a en elle des opérations et des raisons qui s'y opposent, et par lesquelles elle refoule les représentations qui l'assiègent. Mais la matière a un pouvoir bien plus faible que l'âme, et elle ne contient aucun être vrai, ni même aucun mensonge qui soit à elle ; dans son complet dénuement, elle n'a pas la force d'apparaître ; et, bien qu'elle soit la cause pour laquelle des choses sensibles apparaissent, elle ne peut même pas dire : je suis là ; mais grâce à la raison qui la découvre

d'Éros dans le *Banquet* 203 b sq. ; Plotin en a donné une interprétation toute différente dans le traité *De l'Amour* ; cf. les notices du présent volume, p. 72 et 93.

1. Cette comparaison de la matière à l'âme, dont Plotin fait d'ailleurs voir de suite le défaut a pu lui être suggérée par les premières phrases du chapitre 5, liv. III du *de Anima* d'Aristote.

συναγόντων ἅτε παρὰ αἰσθητοῦ πυρὸς λαμβανόντων τὴν περὶ αὐτὰ γιγνομένην ἔξαψιν τὸ αἰσθητοῖς εἶναι καὶ αὐτοῖς ὑπάρχει· διὸ καὶ φαίνεται, ὅτι ἔξω τὰ συνιστάμενα καὶ ἐφεξῆς καὶ πλησίον καὶ ἅπτεται καὶ πέρατα δύο· ὁ δ' ἐπὶ τῆς ὕλης λόγος ἄλλον ἔχει τρόπον τὸ ἔξω. Ἡ γὰρ ἑτερότης τῆς φύσεως ἀρκεῖ οὐδὲν πέρατος διπλοῦ δεομένη, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον παντὸς πέρατος ἀλλοτρία τῇ ἑτερότητι τῆς οὐσίας καὶ οὐδαμῇ συγγενείᾳ τὸ ἀμιγὲς ἔχουσα. Καὶ τὸ αἴτιον τοῦ μένειν ἐφ' αὑτῆς τοῦτο, ὅτι οὔτε τὸ εἰσιὸν ἀπολαύει αὐτῆς, οὔτ' αὐτὴ τοῦ εἰσιόντος, ἀλλ' ὥσπερ αἱ δόξαι καὶ αἱ φαντασίαι ἐν ψυχῇ οὐ κέκρανται, ἀλλ' ἄπεισι πάλιν ἑκάστη ὡς οὖσα ὃ ἔστι μόνη οὐδὲν ἐφέλκουσα οὐδὲ καταλείπουσα, ὅτι μὴ ἐμέμικτο, καὶ τὸ ἔξω, οὐχ ὅτι ἐπέκειτο, καὶ ἐφ' ᾧ ἐστιν οὐχ ὁράσει ἕτερον, ἀλλ' ὁ λόγος φησίν. Ἐνταῦθα μὲν οὖν οἷον εἴδωλον ἡ φαντασία; Οὐκ εἰδώλου τὴν φύσιν οὔσης τῆς ψυχῆς, καίπερ πολλὰ δοκοῦσα ἄγειν καὶ ὅπῃ θέλει ἄγειν, χρῆται μὲν αὐτῇ οὐδὲν ἧττον ὡς ⟨εἴδει⟩ ὕλῃ ἢ ἀνάλογον, οὐ μέντοι ἔκρυψε ταῖς παρ' αὐτῆς ἐνεργείαις πολλάκις ἐξωθουμένη οὐδὲ ἐποίησεν αὐτὴν οὐδ' εἰ μετὰ πάσης ἔλθοι κεκρύφθαι καὶ τοιαύτην φαντάζεσθαι· ἔχει γὰρ ἐν αὐτῇ ἐνεργείας καὶ λόγους ἐναντίους, οἷς ἀπωθεῖται τὰ προσιόντα. Ἡ δὲ — ἀσθενεστέρα γάρ ἐστιν ὡς πρὸς δύναμιν πολλῷ ψυχῆς καὶ ἔχει οὐδὲν τῶν ὄντων οὔτ' ἀληθὲς οὔτ' αὖ οἰκεῖον ψεῦδος — οὐκ ἔχει δι' ὅτου φανῇ ἐρημία πάντων οὖσα, ἀλλὰ γίνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι, οὐ δύναται δὲ εἶπεῖν οὐδὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ ἐνταῦθα, ἀλλ' εἴ ποτε ἐξεύροι αὐτὴν λόγος

15 8 ἀλλοτρία Kirchhoff : ἀλλοτρίου codd. ἀλλοτριουμένη Darm. Marc C ‖ 10 ἐφ' αὑτῆς : ἐπ' αὐτῆς AB Vat. Ciz ἐπ' αὐτοῦ Marc BF ‖ 11 οὔτε — οὔτ' Kirchhoff : μήτε — οὐδ' codd. ‖ 14 ἔχει post ἔξω ins. Vitringa ‖ 16 οἷον : ὃν B ὂν Vat. ‖ οἷον εἴδωλον Volkmann : εἴδωλον οἷον codd. ‖ 19 εἶδος Volkmann ‖ ὕλῃ : ἡ ὕλη EF ‖ 21 σπουδῆς post πάσης ins. Müller, indicante lacunam Kirchhoff ‖ καὶ τοιαύτην : καίτοι αὐτὴν ABF καί τι Ciz καὶ τί αὐτὴν Marc C ‖ 24 ἐστιν ὡς Kirchhoff : ἐστιν ἢ ὡς codd. ‖ 26 ἔχει δι' Kirchhoff : ἔχει δὲ δι' codd.

en creusant et la dégage des autres êtres, elle se présente comme éloignée de tous les êtres et de toutes les apparences postérieures aux êtres ; mais elle s'étend à tous, si bien qu'elle paraît les accompagner, et aussi ne pas les accompagner.

16 Une raison, venue en elle, lui donne l'étendue qu'elle veut lui donner ; ainsi, d'elle-même, elle rend la matière grande ; cette raison revêt de la grandeur la matière qui n'avait pas la grandeur ; la matière ne devient pas grande par là même ; la grandeur est simplement en elle. Et si l'on supprimait cette forme ou raison, le substrat matériel n'aurait plus de grandeur et n'apparaîtrait plus comme grand. Si, par exemple, l'être qui a la grandeur est un homme ou un cheval, et si, avec la forme du cheval, sa grandeur est également survenue dans la matière, dès que le cheval disparaît, sa grandeur disparaît avec lui. Dira-t-on que le cheval était fait d'une masse matérielle d'une grandeur déterminée, et que cette masse avec sa grandeur subsiste après lui ? Nous répondrons que ce qui subsiste, ce n'est pas la grandeur du cheval, mais la grandeur de la masse ; et si cette masse est du feu ou de la terre, quand le feu disparaît, sa grandeur disparaît aussi, et il en est de même de la grandeur de la terre. Elle ne possède donc elle-même ni la forme, ni la grandeur ; sinon, rien autre chose ne viendra du feu ; elle restera constamment du feu, sans devenir feu. La matière est devenue actuellement d'une grandeur égale à celle de l'univers ; mais si le ciel et tout ce qu'il contient cessaient d'exister, toute sa grandeur s'évanouirait en même temps, ainsi que ses autres qualités, et il en resterait ce qu'elle est, sans qu'elle conserve aucune de ses manières d'être précédentes. — Pourtant les objets qui pâtissent par l'effet de la présence d'un autre objet, même si cet objet disparaît, gardent quelque chose de ce qu'ils ont reçu [1]. — Il n'en est plus de même dans les objets qui ne pâtissent pas ainsi, par exemple l'air illuminé ne garde rien, quand la lumière disparaît.

S'étonnera-t-on qu'elle soit grande sans posséder la grandeur, et chaude sans posséder la chaleur ? C'est que l'être de

1. Cette objection indique clairement le sens de la théorie ; l'influence de la grandeur en soi sur la matière est comparée à l'influence de la lumière qui ne laisse pas trace d'elle-même dans l'air qu'elle n'éclaire plus, et non de la chaleur qui laisse quelque chose dans le

βαθύς τις ἐξ ἄλλων ὄντων, ὡς ἄρα ἐστί τι ἀπολελειμμένον πάντων τῶν ὄντων καὶ τῶν ὕστερον δοξάντων εἶναι, ἑλκόμενον εἰς πάντα καὶ ἀκολουθοῦν ὡς δόξαι καὶ αὖ οὐκ ἀκολουθοῦν.

16 Καὶ μήν τις ἐλθὼν λόγος ἀγαγὼν εἰς ὅσον αὐτὸς ἤθελεν ἐποίησεν αὐτὴν μέγα παρ' αὑτοῦ τὸ μέγα περιθεὶς αὐτῇ οὐκ οὖσῃ, τοῦτο δὲ οὐδὲ γενομένῃ· τὸ γὰρ ἐπ' αὐτῇ μέγα μέγεθος ⟨ἂν⟩ ἦν. Ἐὰν οὖν τις τοῦτο ἀφέλῃ τὸ εἶδος, οὐκέτ' ἐστιν οὐδὲ φαίνεται τὸ ὑποκείμενον μέγα, ἀλλ' εἰ ἦν τὸ γενόμενον μέγα ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ μετὰ τοῦ ἵππου τὸ μέγα τοῦ ἵππου ἐπελθόν, ἀπελθόντος τοῦ ἵππου καὶ τὸ μέγα αὐτοῦ ἀπέρχεται. Εἰ δέ τις λέγοι ὡς ὁ ἵππος ἐπὶ μεγάλου τινὸς ὄγκου καὶ τοσοῦδε γίνεται καὶ μένει τὸ μέγα, φήσομεν μὴ τὸ τοῦ ἵππου μέγα, ἀλλὰ τὸ τοῦ ὄγκου μέγα μένειν ἐκεῖ. Εἰ μέντοι ὁ ὄγκος οὗτος πῦρ ἐστιν ἢ γῆ, ἀπελθόντος τοῦ πυρὸς ⟨ἢ τῆς γῆς⟩ τὸ τοῦ πυρὸς ἀπέρχεται ἢ τὸ τῆς γῆς μέγα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῦ σχήματος οὐδὲ τοῦ μεγέθους ἀπολαύσειεν ἄν· ἢ οὐκ ἐκ πυρὸς ἄλλο τι ἔσται, ἀλλὰ μένουσα πῦρ οὐ πῦρ γενήσεται. Ἐπεὶ καὶ νῦν τοσαύτη γενομένη, ὡς δοκεῖν ὅσον τόδε τὸ πᾶν, εἰ παύσαιτο ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐντὸς πάντα, σὺν πᾶσι τούτοις καὶ τὸ μέγεθος πᾶν οἰχήσεται ἀπ' αὐτῆς καὶ αἱ ἄλλαι δῆλον ὅτι ὁμοῦ ποιότητες, καὶ καταλειφθήσεται ὅπερ ἦν σφζουσα οὐδὲν τῶν πρότερον περὶ αὐτὴν οὕτως ἐχόντων. Καίτοι ἐν οἷς ὑπάρχει τὸ πεπονθέναι παρουσίᾳ τινῶν καὶ ἀπελθόντων ἔστι τι ἔτι ἐν τοῖς λαβοῦσιν· ἐν δὲ τοῖς μὴ παθοῦσιν οὐκέτι, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ἀέρος φωτὸς περὶ αὐτὸν ὄντος καὶ ἀπελθόντος τούτου.

Ἐὰν δέ τις θαυμάζῃ, πῶς οὐκ ἔχον μέγεθος μέγα ἔσται, πῶς δὲ οὐκ ἔχον θερμότητα θερμὸν ἔσται· οὐ γὰρ δὴ τὸ

16 1 μὴν Kirchhoff : μὲν codd. || 2 ἤθελεν : ἤλθεν Darm. || 4 ἂν Volkmann || 12 ἢ τῆς γῆς Volkmann || 17 σὺν πᾶσι Creuzer : σύμπασι codd. || 20 οὕτως ἐχόντων conicio : οὕτως ὄντων codd. ὄντως ὄντων Kirchhoff οὕτως del. Müller.

la grandeur n'est pas le même que celui de la matière, puisque la grandeur est, comme la forme, immatérielle. Si nous conservons la matière, il est clair qu'elle est toutes choses par participation. Or la grandeur est une de ces choses. Les corps composés ont la grandeur parmi leurs autres propriétés ; elle n'est point déterminée, puisque c'est la raison d'un corps qui contient sa grandeur déterminée ; mais la matière n'a pas même cette grandeur indéterminée ; car elle n'est pas un corps.

17 Elle n'est pas non plus la grandeur elle-même ; car la grandeur est une forme et non un réceptacle. La grandeur est en soi ; en ce sens non plus, la matière n'est pas la grandeur. Mais comme la forme placée en l'intelligence ou en l'âme veut être grande, elle a permis aux êtres qui veulent l'imiter, parce qu'ils la désirent et se meuvent vers elle, d'imprimer[1] leur propre disposition sur cette chose différente d'eux qu'est la matière. La grandeur, quand l'image procède de la forme, accourt donc à cette grandeur même ; mais elle fait courir avec elle ce qui dans la matière est sans grandeur ; et, en étendant la matière avec elle-même, elle la fait paraître grande, bien qu'elle ne soit pas remplie. C'est là une fausse grandeur ; la matière n'a point cette propriété d'être grande ; si elle s'étend, c'est parce qu'elle est coétendue à l'étendue.

Car tous les êtres produisent un reflet sur la chose ou les choses autres qu'eux ; chacun de ces êtres est grand par lui-même, et leur ensemble est grand de la même manière. Il y a donc concours de la grandeur particulière qui est celle de la raison séminale, par exemple de la raison d'un cheval ou d'un animal quelconque, et de la grandeur en soi[2]. Le reflet

corps échauffé, à la manière dont l'âme laisse son influence dans le corps vivant ; c'est dire qu'il n'y a aucun parallélisme entre les oppositions forme matière et âme corps.

1. Le texte est ici peu certain ; le mot *imprimer*, pris au sens propre, impliquerait la passivité de la matière.

2. Ce passage fait voir avec une particulière clarté à quel point Plotin est loin de la conception mathématique de la grandeur ; il n'envisage que la grandeur propre à chaque espèce d'objet, celle d'un cheval, d'un homme, etc., ou la grandeur qui est le modèle de ces grandeurs particulières.

αὐτὸ τὸ εἶναι αὐτῇ καὶ μεγέθει εἶναι, εἴπερ καὶ ἄϋλον μέγεθός ἐστιν, ὥσπερ καὶ ἄϋλον σχῆμα. Καὶ εἰ τηροῦμεν τὴν ὕλην, μεταλήψει πάντα· ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ μέγεθος. Ἐν μὲν οὖν τοῖς σώμασι συνθέτοις οὖσίν ἐστι καὶ μέγεθος μετὰ τῶν ἄλλων, οὐ μὴν ἀφωρισμένον, ἐπειδὴ ἐν σώματος λόγῳ ἔγκειται καὶ μέγεθος· ἐν δὲ τῇ ὕλῃ οὐδὲ τὸ οὐκ ἀφωρισμένον· οὐ γὰρ σῶμα.

17 Οὐδ' αὖ μέγεθος αὐτὸ ἔσται. Εἶδος γὰρ τὸ μέγεθος, ἀλλ' οὐ δεκτικόν· καὶ καθ' αὑτὸ δὲ τὸ μέγεθος, οὐχ οὕτω μέγεθος. Ἀλλ' ἐπεὶ βούλεται ⟨τὸ⟩ ἐν νῷ ἢ ἐν ψυχῇ κείμενον μέγα εἶναι, ἔδωκε τοῖς οἷον ἐθέλουσι μιμεῖσθαι ἐφέσει αὐτοῦ ἢ κινήσει τῇ πρὸς αὐτὸ τὸ αὐτῶν πάθος ἐνσημήνασθαι εἰς ἄλλο. Τὸ οὖν μέγα ἐν προόδῳ φαντάσεως θέον εἰς αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ μέγα συνθεῖν ποιῆσαν τὸ μὴ μέγα τῆς ὕλης πεποίηκεν αὐτὸ τῇ παρατάσει οὐ πληρούμενον δοκεῖν εἶναι μέγα. Τὸ γὰρ ψευδῶς μέγα τοῦτό ἐστιν, ὅταν τῷ μὴ ἔχειν τὸ μέγα εἶναι ἐκτεινόμενον πρός ἐκεῖνο παραταθῇ τῇ ἐκτάσει.

Ποιούντων γὰρ πάντων ⟨τῶν⟩ ὄντων εἰς τὰ ἄλλα ἢ τὸ ἄλλο τὴν αὐτῶν ἐνόπτρισιν ἕκαστόν τε τῶν ποιούντων ὡς αὐτὸ ἦν μέγα, τό τε πᾶν ἦν ἐκεῖνος μέγα. Συνῆει οὖν τὸ ἑκάστου λόγου τι μέγα, οἷον ἵππου καὶ ὀτουοῦν ἄλλου, καὶ τὸ μέγα αὐτό· καὶ ἐγίνετο πᾶσα μὲν μέγα πρὸς αὐτὸ ⟨τὸ⟩

29 μεταλήψει : καταλήψει Ciz μεταλήψεται Vitringa || ἓν δὲ : εἰ ἓν δὲ F Darm. εἰ δὲ B (cum ἓν sup. lin.) E || 30 τοῖς σώμασι : τοῦ σώματος BE.

17 2 οὕτω : ἐν τῷ Müller || ἀλλὰ καὶ εἴ τι μίμημα αὐτῶν καὶ τούτου ἄμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι ante οὐχ del. Kirchhoff (cf. 13, 25) || 3 τὸ Müller || 4 ἐθέλουσι : ἐλθοῦσι A in marg. F in marg. Ciz Marc B || 6 ἐνσημήνασθαι : ἐνσείσασθαι A in marg. BF in marg. || τὸ αὖτων post ἐνσημήνασθαι posuit Ciz Vat. || 7 θεόν omis. Ciz Vat. Marc A || ὅσον post θεόν ins. F in marg. || ποιῆσαν : ποιῆσαι B Vat. Marc A || 8 μὴ μέγα Vitringa e 18, 18 : μικρὸν codd. || 12 τῶν Kirchhoff || ἢ τὸ ἄλλο rei. Müller || 13 τῶν fortasse reiciendum || 14 συνῆει : συνείη Marc C || 15 μετὰ τό ante τι del. Müller || καὶ post ἵππου om. E || 16 αὐτό τό Kirchhoff : αὐτοῦ τοῦ Seidel || οἶμαι κενόπτρισις post πᾶσα Darm. A in marg. || μέγα Vitringa : μὲν codd.

de l'être dans sa totalité devient grand en recevant la lumière de la grandeur en soi ; mais chaque portion de ce reflet a sa grandeur particulière. Toutes ces parties apparaissent à la fois, issues de la forme totale, à qui appartient la grandeur, et de chacune des formes particulières. La matière s'étend en quelque sorte, dans son rapport à la forme totale et à toutes les formes particulières ; elle est obligée d'être en cette forme et de s'enfler en une masse aussi grande qu'a pu le faire la puissance grâce à laquelle ce qui n'est rien par soi-même est tout. C'est ainsi que la couleur visible est née de ce qui n'est pas couleur, que la qualité sensible est née de ce qui n'est qualité ; mais les causes, par homonymie, tirent leur nom de leurs effets. C'est ainsi que la grandeur vient de ce qui n'est pas une grandeur, ou qui l'est par homonymie (les grandeurs au sens propre étant placées entre la matière et la forme). Ces grandeurs nous apparaissent, parce qu'elles viennent de l'intelligible ; mais elles sont des mensonges, parce que ce en quoi elles apparaissent n'est pas. Chaque chose a une grandeur, parce qu'elle est étirée par la force des modèles qui s'y reflètent et s'y font une place ; elle est étirée en tout sens, mais sans violence, parce que c'est l'univers qui l'étire. Il étire chaque chose selon la puissance propre qu'il possède, et qu'il tient de l'intelligible. Et ce qui fait de la matière une étendue (étendue apparente qui vient de l'imagination), cela même n'est qu'un être imaginaire, à savoir la grandeur des objets sensibles. La matière, avec laquelle cette grandeur est forcée de concourir, s'offre tout entière à la fois et partout. Car elle est la matière des êtres déterminés, sans être elle-même rien de déterminé ; et ce qui n'est pas déterminé de soi-même peut aussi bien devenir, sous une autre influence, le contraire de ce qu'il est ; et, après être devenu ce contraire, il ne l'est même pas ; sinon, il s'immobiliserait.

18 Supposons un être ayant la notion de la grandeur ; supposons que cette notion ait assez de pouvoir pour ne pas rester dans la pensée, mais se transporter en quelque sorte à l'extérieur ; supposons que le même être saisisse une nature qui n'est pas dans l'intelligence, et qui n'a en elle aucune trace de grandeur ni d'une autre propriété quelconque. Que ferait-il avec ce pouvoir ? Non pas un cheval, ni un bœuf ; d'autres les feront. Mais, comme son produit tire son origine

μέγα ἐλλαμπομένη καὶ ἑκάστη δὲ μοῖρα μέγα τι· καὶ ὁμοῦ πάντα ἐφαίνετο ἐκ παντὸς τοῦ εἴδους, οὗ τὸ μέγα, καὶ ἐξ ἑκάστου· καὶ οἷον παρετέτατο καὶ πρὸς πᾶν καὶ πάντα, καὶ ἐν εἴδει τούτῳ ἀναγκασθεῖσα εἶναι καὶ ἐν ὄγκῳ, ὅσον ἡ δύναμις πεποίηκε τὸ μηδὲν ὂν αὐτὸ πάντα εἶναι· οἷον αὐτῷ τῷ φαίνεσθαι καὶ τὸ χρῶμα τὸ ἐξ οὐ χρώματος καὶ ἡ ποιότης ἡ ἐνταυθα ἡ ἐξ οὐ ποιότητος ἔσχε τὴν ὁμωνυμίαν τὴν ἀπ' ἐκείνων, καὶ τὸ μέγεθος ⟨τὸ⟩ ἐξ οὐ μεγέθους ἢ ὁμωνύμου μεταξὺ θεωρουμένων ἐκείνων καὶ αὐτῆς τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ. Καὶ φαίνεται μέν, ὅτι ἐκεῖθεν, ψεύδεται δέ, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται. Μεγεθύνεται δὴ ἕκαστα ἑλκόμενα τῇ δυνάμει τῶν ἐνορωμένων καὶ χώραν ἑαυτοῖς ποιούντων, ἕλκεται δὲ ἐπὶ πάντα οὐ βίᾳ τῷ ὕλῃ τὸ πᾶν εἶναι. Ἕλκει δὲ ἕκαστον κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἣν ἔχει· ἔχει δὲ ἐκεῖθεν. Καὶ τὸ μὲν ποιοῦν μέγα τὴν ὕλην ὡς δοκεῖν ἀπὸ τῆς ἐμφαντάσεως τοῦ μέγα καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐμφαντασθέν, τὸ ἐνταῦθα μέγα· ἡ δὲ ὕλη, ἐφ' ἧς ἀναγκάζεται συνθεῖν, ὁμοῦ πᾶσα καὶ πανταχοῦ παρέχει ἑαυτήν· ὕλη γάρ ἐστι καὶ τούτου καὶ οὐ τουτί· δ δὲ μή ἐστί τι παρ' αὐτοῦ, δύναται γενέσθαι καὶ τὸ ἐναντίον δι' ἄλλο καὶ γενόμενον τὸ ἐναντίον οὐδ' ἐκεῖνό ἐστιν· ἔστη γὰρ ἄν.

18 Ὁ τοίνυν νόησιν μεγάλου ἔχων, εἰ αὐτοῦ ἡ νόησις δύναμιν ἔχοι μὴ μόνον ἐν αὐτῇ εἶναι, ἀλλὰ καὶ οἷον πρὸς τὸ ἔξω ὑπὸ δυνάμεως φέροιτο, λάβοι ἂν φύσιν οὐκ οὖσαν ἐν τῷ νοοῦντι, οὐδὲ τι ἔχουσαν εἶδος οὐδέ τι ἴχνος τοῦ μεγάλου, ἀλλ' οὐδὲ οὐδενός του ἄλλου. Τί ⟨οὖν⟩ ἂν ποιήσειε ταύτῃ τῇ δυνάμει; Οὐχ ἵππον, οὐ βοῦν· ταῦτα

17 ἐλλαμπομένη Volkmann : ἐκλαμπομένη || 20 καὶ post πάντα del. Kirchhoff || 21 ὅν : αὖ Al || 24 τὸ Müller || 28 δὴ Kirchhoff : δὲ codd. || 30 ὕλη τὸ πᾶν εἶναι obscurum : ὕλην τὸ πᾶν εἶναι dubit. Müller ἕλκειν τὸ πᾶν fortasse || 37 ἔστη ed. Basil. : ἔστι codd.

18 5 του Kirchhoff : τε codd. || οὖν Kirchhoff.

de la grandeur, il ne pourra le contenir, puisqu'il est différent, et il n'en aura que l'image. N'ayant pas réussi à être grand par lui-même, il se contente, en ce qui le concerne, d'apparaître grand autant qu'il lui est possible, c'est-à-dire de ne jamais manquer, de ne pas se dissiper en parties multiples placées en des endroits différents, mais de garder ses parties homogènes et de n'être nulle part absent[1]. Certes dans le petit volume sensible, il ne saurait y avoir encore une image de la grandeur qui fût égale à la grandeur en soi, puisqu'elle est seulement une image de cette grandeur; mais, à proportion de son désir et de son espoir d'atteindre la grandeur en soi, cette image s'en est approchée autant qu'il lui est possible; or, elle est accompagnée de la matière qu'elle ne peut abandonner; ainsi elle a donné la grandeur à la matière qui n'est pas grande, si bien que la matière cesse de paraître sans grandeur; en même temps, elle a produit la grandeur dans la masse visible. Pourtant la matière garde sa nature; cette grandeur n'est pour elle qu'un vêtement qu'elle revêt parce qu'elle suit la grandeur dont le courant l'entraîne. Si celui qui l'en habille disparaissait, elle resterait la même et telle qu'elle est d'elle-même; elle n'a jamais que la grandeur que lui a donnée la forme présente en elle. L'âme possède les formes des êtres, parce qu'elle est une forme; elle les contient toutes à la fois; or, comme une forme ne veut pas se séparer d'elle-même, l'âme voit les formes des choses sensibles, parce que ces formes se tournent vers elle et s'approchent d'elle; mais elle ne les admet pas avec leur étendue; elle les voit dénuées de masse; c'est qu'elle ne peut devenir autre chose qu'elle n'est[2]. La matière, elle, n'offre aucune résistance; car elle n'a pas d'activité; elles est une ombre; et elle attend, prête à subir ce que voudra la cause active. Cette cause, procédant des raisons intelligibles, contient la trace de ce qui doit survenir en la matière; elle est comme la raison discur-

1. La matière est ici très proche de l'espace; il faut se souvenir, étant donnée la notion de la grandeur (cf. p. 118, n. 2), que l'espace, pour Plotin, n'a pas, à proprement parler, de grandeur, puisqu'il n'a point, comme un cheval par exemple, de dimensions fixes et déterminées.

2. Plotin reprend la comparaison de la p. 116 (cf, n. 2), en se servant d'Aristote, *De l'Ame*, III, ch. 8, 431 b 2.

γὰρ ἄλλοι ποιήσουσιν. Ἢ, ἐπειδὴ παρὰ μεγάλου πατρὸς ἔρχεται, οὐ δύναται τὸ ἄλλο χωρῆσαι ⟨τὸ⟩ μέγα, τοῦτο δὲ ἕξει ἐμφανταζόμενον. Τῷ δὴ μὴ οὕτως εὐτυχήσαντι τοῦ μεγάλου ὡς αὐτὸ μέγα εἶναι ἐν τοῖς αὑτοῦ καθ' ὅσον οἷόν τε μεγάλῳ φαίνεσθαι λεῖπόν ἐστι. Τοῦτο δέ ἐστι μὴ ἐλλείπειν καὶ τὸ μὴ ἐπὶ πολλὰ πολλαχοῦ καὶ ἐν αὑτῷ συγγενῆ ἔχειν τὰ μέρη καὶ ἀπολείπεσθαι μηδενός. Οὐ δὴ γὰρ ἠνείχετο ἐν σμικρῷ ὄγκῳ [τὸ] ἴσον ἔτι τὸ τοῦ μεγάλου εἴδωλον εἶναι μεγάλου ὄν, ἀλλ' ὅσον ἐφίετο τῆς ἐλπίδος ἐκείνου προσῆλθεν ὅσῳ οἷόν τε ἦν αὐτῷ μετὰ τοῦ συνθέοντος αὐτῷ ἀπολειφθῆναι οὐ δυναμένου καὶ πεποίηκε μέγα τε ἐκεῖνο τὸ μὴ μέγα μηδ' οὕτω δόξαι καὶ τὸ ὁρώμενον ἐν ὄγκῳ μέγα. Ἡ δ' ὅμως φυλάττει τὴν αὑτῆς φύσιν ἀποχρωμένη τούτῳ τῷ μεγάλῳ οἷον ἀμφιέσματι, ὃ συνδραμοῦσα αὐτῷ ὅτε θέον αὐτὴν ἦγεν ἀμπέσχετο· ὃ εἰ ὁ ἀμφιέσας ἀφέλοιτο, μένει πάλιν ἡ αὐτή, οἵαπερ παρ' αὑτῆς ἦν, ἡ τοσαύτη, ὅσον ἂν τὸ παρὸν εἶδος αὐτὴν ποιῇ. Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει καὶ τοῦ εἴδους ἑκάστου ὁμοῦ ὄντος αὐτῷ τά τε τῶν αἰσθητῶν εἴδη οἷον ἀναστρέφοντα πρὸς αὐτὴν καὶ προσιόντα ὁρῶσα οὐκ ἀνέχεται μετὰ πλήθους δέχεσθαι, ἀλλ' ἀποθέμενα τὸν ὄγκον ὁρᾷ· οὐ γὰρ δύναται ἄλλο τι ἢ ὃ ἔστι γενέσθαι. Ἡ δὲ ὕλη οὐδὲν ἔχουσα τὸ ἀντικόπτον, οὐ γὰρ ἔχει ἐνέργειαν, οὖσα δὲ σκιά, ἀναμένει παθεῖν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ τὸ ποιῆσον. Τό τε οὖν προιὸν ἐκ τοῦ ἐκεῖ λόγου ἤδη ἴχνος ἔχει τοῦ μέλλοντος γενήσεσθαι· οἷον γὰρ ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ κινούμενος ὁ λόγος ἢ ἡ

7 λόγοι super ἄλλοι scrib. C || 8 τὸ Kirchhoff || 10 μέγα εἶναι transposuit C || 11 λεῖπόν : λοιπόν BCA ex corr. Vat. F sup. lin. || 12 πολλαχοῦ : πανταχοῦ Vat. || 13 τὰ ante συγγενῆ transpos. Volkmann || δὴ Kirchhoff : δὲ codd. || 14 τὸ del. Müller || τὸ ante τοῦ om. Darm. Marc C || 15 ὅσον : ὅσῳ F || 16 ἐκείνου : καὶ ἐκείνου BC Ciz κατ' ἐκείνου Marc C || προσῆλθεν Vitringa : προσῆλθέ τε codd. || ὅσῳ : ὅσον F Vat. Volkmann || 21 αὐτῷ : αὐτῇ Vat. || 22 μένει : μενεῖ Vat. Marc A || 24 μὲν γὰρ Kirchhoff : μέν γε AF μέντοι Vat. Marc A.

sive dont le mouvement s'éparpille dans les représentations de l'imagination ; si cette raison restait dans son unité et son identité, elle ne changerait pas, mais elle demeurerait immobile. De plus la matière ne peut, comme l'âme, laisser entrer toutes les formes à la fois ; sans quoi, elle serait elle-même une de ces formes ; elle doit, en revanche, les recevoir toutes ; mais elle ne les reçoit pas indivisiblement. Étant un lieu pour toutes les formes, elle doit se diriger vers toutes, les accueillir toutes, et suffire à l'espace entier ; c'est qu'elle n'est pas enclose en un espace, mais qu'elle est à la disposition de tout ce qui doit venir. Comment donc une forme, en y entrant, n'empêche-t-elle pas d'y entrer toutes celles qui ne peuvent coexister avec elle ? C'est qu'elle n'a d'abord aucune forme ; ou, si elle en a une, c'est la forme de l'univers, qui comprend toutes les formes à la fois et chacune en particulier. La matière de l'animal se divise en même temps que l'animal se divise lui-même ; sinon, la matière ne serait pas différente de la raison.

19 Les choses qui entrent dans la matière, qui est comme leur mère, ne lui sont ni nuisibles ni utiles. Elles ne la heurtent pas, mais se heurtent entre elles ; les forces s'appliquent à leurs contraires, et non à leur propre substrat, à moins qu'on ne prenne ces substrats avec les formes qui y sont insérées. Ainsi le froid détruit le chaud ; le noir détruit le blanc, à moins que les contraires ne se mélangent pour produire une autre qualité. Ce sont les termes du mélange qui pâtissent ; et pâtir pour eux, c'est n'être plus ce qu'ils étaient. Dans les êtres vivants, il y a passion, quand ils subissent une altération dépendant des qualités qui sont en leur corps et des forces inhérentes à ces qualités ; alors les combinaisons de ces qualités se dissolvent, s'effectuent ou se modifient contrairement à leur arrangement naturel. Ces passions sont dans le corps ; mais seules, les plus intenses d'entre elles sont liées à la conscience dans les âmes ; les autres ne sont pas connues[1]. La matière, elle, demeure la même ; elle n'éprouve aucune passion, quand le froid s'en va et quand le chaud survient ; le chaud et le froid ne sont pour elle ni des amis, ni des

1. Cette phrase ajoutée sur la transmission des passions du corps à l'âme rappelle le *Philèbe*, 33 d.

κίνησις ἡ ἀπὸ τούτου μερισμός ἐστιν· ἤ, εἰ ταὐτὸν εἶη ἕν, οὐδὲ ἐκινήθη, ἀλλὰ μένει· ἥ τε ὕλη πάντα ὁμοῦ ὥσπερ ἡ ψυχὴ οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι· ἢ ἦν ἄν τι ἐκείνων· αὐτήν τε αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. Δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ πᾶσιν ἀπαντῆσαι καὶ πρὸς πᾶν διάστημα ἀρκέσαι, ὅτι μὴ κατείληπται διαστήματι αὐτή, ἀλλ᾽ ἦν ἐκκειμένη τῷ μέλλοντι. Πῶς οὖν οὐκ εἰσελθὸν ἕν τι ἐκώλυσε τὰ ἄλλα, ἃ οὐχ οἷόν τε ἦν ἐπ᾽ ἀλλήλοις εἶναι; Ἢ οὐκ ἦν οὐδὲν πρῶτον· εἰ δ᾽ ἄρα, τὸ τοῦ παντὸς εἶδος· ὥστε πάντα μὲν ἅμα, ἐν μέρει δὲ ἕκαστον· ζῴου γὰρ ὕλη μερισθεῖσα σὺν τῷ τοῦ ζῴου μερισμῷ· εἰ δὲ μή, οὐκ ἂν ἐγένετό τι παρὰ τὸν λόγον.

19 Τὰ μὲν δὴ εἰσελθόντα εἰς τὴν ὕλην ὥσπερ μητέρα ἀδικεῖ οὐδὲν οὐδ᾽ αὖ ὠφελεῖ. Οὐδέ γε αἱ πληγαὶ αἱ τούτων πρὸς αὐτήν, πρὸς ἄλληλα δέ, ὅτι αἱ δυνάμεις πρὸς τὰ ἐναντία, οὐ πρὸς τὰ ὑποκείμενα, εἰ μή τις συνειλημμένα θεωροῖ τοῖς ἐπεισιοῦσι· θερμὸν γὰρ ἔπαυσε τὸ ψυχρὸν καὶ μέλαν τὸ λευκὸν ἢ συγκραθέντα ἄλλην ποιότητα ἐξ αὐτῶν ἐποίησε. Τὰ παθόντα οὖν τὰ κραθέντα, τὸ δὲ παθεῖν αὐτοῖς τὸ μὴ εἶναι ὅπερ ἦσαν. Καὶ ἐν τοῖς ἐμψύχοις δὲ αἱ μὲν πείσεις περὶ τὰ σώματα κατὰ τὰς ποιότητας καὶ τὰς δυνάμεις τὰς ἐνυπαρχούσας τῆς ἀλλοιώσεως γινομένης, λυομένων δὲ τῶν συστάσεων ἢ συνιουσῶν ἢ μετατιθεμένων παρὰ τὴν κατὰ φύσιν σύστασιν, τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς σώμασι, ταῖς δὲ ψυχαῖς αἱ γνώσεις συνημμέναι τῶν σφοδροτέρων· εἰ δὲ μή, οὐ γινώσκουσιν. Ἡ δὲ ὕλη μένει· οὐδὲν γὰρ ἀπελθόντος μὲν πέπονθε τοῦ ψυχροῦ, τοῦ δὲ θερμοῦ ἐπελθόντος· οὐ γὰρ ἦν οὔτε φίλον αὐτῇ οὔτε

35 ὥσπερ ἡ ψυχή uncinis seclusum in C || 37 ἀμερῶς : ἀμελῶς Ciz Marc A.

19 5 θεωροῖ B ex corr. Marc C : θεωρεῖ Ciz Marc A θεωρῇ F || ἐπεισιοῦσι : ἐπιοῦσι AB Ciz Darm. || 10 τῆς : τοῖς B || 11 ἢ συνιουσῶν omis. B || 13 συνημμέναι Kirchhoff : συνημμέναις codd.

ennemis. Son nom le plus propre est « réceptacle et nourrice » ; le nom de mère lui est donné par analogie ; car elle n'engendre rien. Il semble qu'on l'appelle mère, parce que l'on croit que la mère a le rôle de la matière vis-à-vis des êtres engendrés, et qu'elle reçoit seulement sans rien donner, toute la substance du corps de l'être engendré étant prise à la nourriture. Mais puisque la mère donne quelque chose d'elle à l'être engendré, c'est qu'elle n'est pas matière, mais forme ; seule la forme est féconde ; l'autre nature est stérile.

C'est, je crois, ce que les sages d'autrefois veulent dire en énigmes dans leurs mystères ; en représentant Hermès l'ancien avec un organe générateur toujours en activité, ils veulent montrer que le générateur des choses sensibles est la raison intelligible ; la stérilité de la matière, toujours sans changement, est désignée par les eunuques qui entourent la « Mère de toutes choses [1] ». Ils la représentent comme la « Mère de toutes choses », titre qu'ils lui donnent, parce qu'ils prennent ce principe comme un substrat ; mais ils lui donnent ce nom, afin de bien montrer ce qu'ils veulent, à savoir qu'elle n'est pas en tout semblable à une mère, si l'on veut traiter la question exactement et non superficiellement. Ils ont montré d'assez loin, mais autant qu'ils l'ont pu, que cette « mère universelle » était stérile et n'était pas, absolument parlant, une femme ; elle est femme, dans la mesure où la femme reçoit, mais non plus en tant que la femme est capable de procréer ; c'est ce que fait voir l'escorte de la « Mère universelle », composée d'êtres qui ne sont ni des femmes, ni des êtres capables d'engendrer, parce qu'ils ont perdu par la castration cette faculté d'engendrer, qui n'appartient qu'à l'être dont la virilité est intacte.

1. Le rapprochement de la matière avec la Grande Mère du mythe phrygien de Cybèle est évidemment suggéré à Plotin, par le texte du *Timée*, 50 d, où la matière est comparée à une mère (cf. l. 17 et 18). Dans l'allégorie physique courante, Cybèle désignait la terre qui reçoit les germes ; cf. Macrobe, *Saturnales*, I, ch. 21 ; Jean le Lydien, *Des mois*, 114, 8, éd. Wuensch.

ἀλλότριον ὁποτερονοῦν. Ὥστε οἰκειότερον αὐτῇ ἡ « ὑποδοχὴ καί τιθήνη »· ἡ δὲ μήτηρ οἷον εἴρηται· οὐδὲν γὰρ αὕτη γεννᾷ. Ἀλλ' ἐοίκασι μητέρα αὐτὴν λέγειν ὅσοι καὶ τὴν μητέρα τάξιν ὕλης πρὸς τὰ γεννώμενα ἀξιοῦσιν ἔχειν, ὡς ὑποδεχομένης μόνον, οὐδὲν δὲ εἰς τὰ γεννώμενα διδούσης· ἐπεὶ καὶ ὅσον σῶμα τοῦ γινομένου ἐκ τῆς τροφῆς. Εἰ δὲ δίδωσιν ἡ μήτηρ τι τῷ γεννωμένῳ, οὐ καθ' ὅσον ὕλη, ἀλλ' ὅτι καὶ εἶδος· μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος. Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι τὸν ἀρχαῖον τὸ τῆς γενέσεως ὄργανον ἀεὶ ἔχοντα πρὸς ἐργασίαν τὸν γεννῶντα τὰ ἐν αἰσθήσει δηλοῦντες εἶναι τὸν νοητὸν λόγον, τὸ δὲ ἄγονον τῆς ὕλης μενούσης τὸ αὐτὸ ἀεὶ διὰ τῶν περὶ αὐτὴν ἀγόνων δηλοῦντες. Μητέρα γὰρ πάντων ποιήσαντες, ἣν δὴ οὕτως ἐπιφημίζουσι τὴν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀρχὴν λαβόντες καὶ ὄνομα τοῦτο θέμενοι, ἵνα δηλοῖεν ὃ βούλονται, τὸ πρὸς τὴν μητέρα οὐχ ὅμοιον πάντη ἐνδείκνυσθαι θέλοντες τοῖς ὅστις ὁ τρόπος βουλομένοις ἀκριβέστερον λαβεῖν καὶ μὴ ἐπιπολῆς ζητοῦσι πόρρωθεν μέν, ὅμως δὲ ὡς ἐδύναντο, ἐνεδείξαντο ὡς ἄγονός τε καὶ οὐδὲ πάντη θῆλυς, ἀλλὰ τοσοῦτον μὲν θῆλυς, ὅσον ὑποδέξασθαι, ὅσον δὲ γεννᾶν οὐκέτι, τῷ τὸ πρὸς αὐτὴν κεχωρηκὸς μήτε θῆλυ εἶναι, μήτε γεννᾶν δύνασθαι, ἀποτετμημένον δὲ πάσης τῆς τοῦ γεννᾶν δυνάμεως, ἢ μόνῳ ὑπάρχει τῷ μένοντι ἄρρενι.

18 lacunulam ante εἴρηται coni. Volkmann || 27 γενέσεως: γεννήσεως malit Volkmann.

VII

NOTICE

Chez un platonicien, les deux théories du temps et de l'éternité sont intimement liées, comme dans le difficile passage du *Timée* (37 c-38 b) dont ces théories donnent le commentaire, et qui est à peu près le seul passage où Platon a parlé du sujet. Le traité présent n'échappe pas à cette règle : à la fin du chapitre 1, au début des chapitres 7 et 11, Plotin affirme la liaison intime de ces deux questions; le temps est l'image de l'éternité, et on ne saurait accéder au modèle que par l'intermédiaire de l'image. Plotin est donc d'accord avec tous les néoplatoniciens pour écarter toutes les théories du temps qui sont fondées sur l'unique considération du monde physique et présentent le temps indépendamment de sa relation à l'âme et à l'éternité. Ces théories sont examinées dans les chapitres 7 à 10. Dans ces chapitres que l'on peut isoler du reste, Plotin procède selon un ordre qui devait être traditionnel ; dans l'exposé des thèses qu'il attaque, il suit l'ordre que nous trouvons dans les manuels des doxographes[1].

Lorsque un philosophe ancien parle du temps, il songe avant tout à la succession régulière et périodique des jours et des nuits, des mois et des années. De là ces théories du temps qui font l'objet des critiques de Plotin. Le temps est lié si intimement au mouvement diurne qu'on le confond avec le mouvement de la sphère, et avec la sphère elle-même ;

1. Comparer chap. VII, fin et Diels, *Doxogr. graeci*, p. 318.

tout au moins veut-on y voir la dimension ou l'intervalle de ces mouvements ; les doxographes, suivant les textes du *Timée* (37 d-e), attribuent ces théories à Platon lui-même. La théorie d'Aristote, que le temps est le nombre du mouvement, procédait du même esprit, bien qu'Aristote parlât du mouvement en général et non point du mouvement régulier du ciel ; et c'est certainement dans une intention polémique que Plotin fait voir par deux fois (9,5 ; 9,31) que la thèse des péripatéticiens devient bien plus difficile à comprendre, si le temps est autre chose que la mesure du mouvement régulier du ciel. La critique que fait Plotin de la théorie au chapitre 9 n'est pas sans obscurité. La première partie du chapitre jusqu'à 9,54 contient un dilemme ; ou bien le nombre du mouvement n'est pas plus lié au mouvement que le nombre dix n'est lié aux chevaux ou aux chiens qu'il dénombre ; et il est alors un simple nombre, qui n'a aucun titre à s'appeler le temps ; ou bien il est inséparable du mouvement qu'il mesure, parce qu'il grandit et progresse avec lui ; mais alors comment distinguer le temps du mouvement mesuré lui-même ? Ou, si cette distinction est possible, c'est que la mesure est extérieure au mouvement, et le nombre qui l'exprime est alors comme dans le premier cas un nombre arithmétique qui ne retient rien du temps ; lorsque l'on nous parle de trois jours, le nombre trois ne nous dit rien sur l'intervalle de temps désigné par le mot jour. La mesure ne retient rien que des nombres, ou tout au plus de l'espace. Dans la seconde partie du chapitre, Plotin, allant plus au fond des choses, demande si le temps a besoin d'être mesuré pour exister (difficulté qu'Aristote avait déjà proposée dans la *Physique* IV, 14, 3), et si même, puisqu'il est infini, il est mesurable autrement que par portion.

L'intention de Plotin est devenue de plus en plus claire au cours de ce chapitre ; il s'agit de supprimer toute subordination du temps au monde physique, d'en voir la véritable source non dans le monde, mais dans la nature de l'âme. La question du temps se pose alors en fonction de toute la doctrine philosophique ; comment passer de l'éternité au temps ?

Mais que tirer des si courtes indications de Platon ? Tant par ce traité de Plotin que par le *Commentaire du Timée* de Proclus, nous savons que les platoniciens étaient loin d'être d'accord sur le sens à donner aux paroles du maître. C'est ce qui donne à Plotin, au chapitre 1er, l'occasion de préciser sa méthode dans un des passages les plus caractéristiques des *Ennéades* : on ne doit pas se contenter de rapporter l'opinion des anciens, et leur autorité n'empêche nullement l'effort personnel de réflexion.

Le développement sur l'éternité (2-6) est d'ailleurs un des plus nets et des plus purs exemples de la méthode plotinienne. On peut y distinguer quatre moments : d'abord l'examen critique des interprétations rejetées : Plotin n'admet aucune des tentatives faites par les platoniciens antérieurs pour identifier l'éternité du *Timée* avec une des réalités intelligibles que l'on trouvait chez Platon, soit avec la substance intelligible du *Timée* (27 e-28 a) soit avec le Repos, un des cinq genres primitifs de l'être dans le Sophiste (chap. 2). En second lieu, il s'agit, en décrivant le dynamisme interne de l'intelligence, de saisir l'éternité comme un des moments de ce dynamisme ; dans le double mouvement d'expansion et de concentration, qui caractérise l'intelligence, l'éternité est le produit commun des intelligibles rassemblés en un même point et s'affirmant dans leur stabilité absolue (chap. 3). En troisième lieu, à cette sorte d'intuition, correspond une démonstration fondée sur l'essence ; on montre par une déduction comment le prédicat de l'éternité résulte nécessairement de la nature de l'essence, en tant qu'elle est un tout auquel rien ne manque, un être sans non être (chap. 4 et 5). En quatrième lieu, sont expliquées plusieurs expressions du *Timée* ; l'expression « rester dans l'Un » que Platon emploie à propos de l'éternité (37 a) ; l'équivalence des deux expressions *ce qui est* (28 a), et *ce qui est toujours* ; enfin la signification des temps passés que Platon emploie en leur donnant pour sujet des êtres éternels (29 e) (chap. 6).

Comme l'éternité se ramène à une démarche de la vie intime de l'intelligence, le temps est un aspect d'une

démarche de l'âme (chap. 11). Le temps se produit dans l'âme, quand l'âme s'écarte de l'intelligence ; il serait détruit et ferait place à l'éternité, si l'âme s'unissait à l'intelligible. Plotin tient avant tout à unir le temps à la vie de l'âme ; il proteste contre l'interprétation d'un passage du *Timée* (38 c), que les doxographes, comme on l'a vu plus haut, utilisaient pour attribuer à Platon une liaison directe du temps avec le ciel. Il faut tout au contraire, d'après le chapitre final, expliquer pourquoi les mouvements du ciel ont eu lieu dans le temps, en montrant que le ciel provient de l'âme. Les raisons de la théorie plotinienne et de son désaccord avec celle d'Aristote se trouvent donc finalement dans l'affirmation d'une âme du monde.

L'interprétation de Plotin n'était point, on l'a vu, conforme à celle de tous les platoniciens. Dans la suite, elle ne fit nullement autorité. Proclus critique ceux que Plotin a critiqués, mais il critique Plotin lui-même sans le nommer dans son *Commentaire du Timée* (241 f sq. ; 244 e sq.), et il admet une doctrine toute différente qui place l'éternité au-dessus de l'intelligible, et le temps au-dessus de l'âme.

VII [45]

DE L'ÉTERNITÉ ET DU TEMPS

1 L'éternité et le temps sont deux choses différentes ; l'éternité est dans la nature qui dure toujours, et le temps, dans ce qui naît et dans l'univers sensible. En parlant ainsi, nous croyons que, spontanément et d'un coup par une sorte d'intuition de la pensée, nous avons de nous-mêmes dans nos âmes une impression claire de ces deux objets ; et nous en parlons toujours et à propos de tout. En revanche, quand nous tentons d'en faire un examen attentif et d'aborder le sujet de plus près, nous sommes embarrassés par nos réflexions ; alors nous prenons les opinions des anciens sur ce sujet (opinions différentes sous un certain rapport, mais peut-être identiques sous un autre) ; nous nous y arrêtons, et nous pensons qu'il suffit, si l'on nous questionne, de rapporter ces opinions ; ainsi satisfaits, nous nous abstenons de pousser plus loin la recherche. Sans doute, nous devons croire que la vérité a été découverte par certains de ces anciens et bienheureux philosophes. Mais il convient d'examiner quels sont ceux qui l'ont rencontrée et comment nous pouvons arriver nous-mêmes à l'intelligence de ces questions. Il faut d'abord chercher ce qu'est l'éternité, selon l'opinion de ceux qui affirment qu'elle diffère du temps ; car, l'éternité immobile du modèle une fois connue, nous aurons peut-être une idée plus claire de son image, puisqu'on dit que le temps est une image de l'éternité [1]. Mais si l'on imagine ce qu'est le temps avant d'avoir contemplé l'éternité, on peut, par la

1. C'est la fameuse formule de Platon, *Timée*, 37 a ; elle est opposée à ceux qui, comme Aristote, prétendent étudier le temps d'une manière tout à fait indépendante des réalités intelligibles.

VII [45]

ΠΕΡΙ ΑΙΩΝΟΣ ΚΑΙ ΧΡΟΝΟΥ

1 Τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον ἕτερον λέγοντες ἑκάτερον εἶναι καὶ τὸν μὲν περὶ τὴν ἀίδιον εἶναι φύσιν, τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γινόμενον καὶ τόδε τὸ πᾶν, αὐτόθεν μὲν καὶ ὥσπερ ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθρωτέραις ἐπιβολαῖς ἐναργές τι παρ' αὐτοῖς περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν πάθος νομίζομεν λέγοντές τε ἀεὶ καὶ παρ' ἅπαντα ὀνομάζοντες. Πειρώμενοι μὴν εἰς ἐπίστασιν αὐτῶν ἰέναι καὶ οἷον ἐγγὺς προσελθεῖν πάλιν αὖ ταῖς γνώμαις ἀποροῦντες τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλως ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὐτάρκες νομίσαντες, εἰ ἔχοιμεν ἐρωτηθέντες τὸ δοκοῦν ἐκείνοις λέγειν, ἀγαπήσαντες ἀπαλλαττόμεθα τοῦ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν. Εὑρηκέναι μὲν οὖν τινας τῶν ἀρχαίων καὶ μακαρίων φιλοσόφων τὸ ἀληθὲς δεῖ νομίζειν· τίνες δὲ οἱ τυχόντες μάλιστα, καὶ πῶς ἂν καὶ ἡμῖν σύνεσις περὶ τούτων γένοιτο, ἐπισκέψασθαι προσήκει. Καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἰῶνος ζητεῖν, τί ποτε νομίζουσιν εἶναι αὐτὸν οἱ ἕτερον τοῦ χρόνου τιθέντες εἶναι· γνωσθέντος γὰρ τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα ἑστῶτος καὶ τὸ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, ὃν δὴ χρόνον λέγουσιν εἶναι, τάχα ἂν σαφὲς γένοιτο. Εἰ δέ τις πρὸ τοῦ τὸν αἰῶνα θεάσασθαι τὸν χρόνον ὃς ἐστι φαντασθείη, γένοιτ' ἂν καὶ τούτῳ ἐντεῦθεν ἐκεῖ κατὰ

1 5 παρ' αὐτοῖς : παρ' αὐτῶν dubit. Creuzer ‖ 8 προσελθεῖν : προελθεῖν Ciz.

réminiscence, remonter du sensible à l'intelligible pour se représenter l'être auquel ressemble le temps, s'il est vrai que le temps ressemble à l'éternité.

2 Comment faut-il donc définir l'éternité ? Est-ce l'essence intelligible elle-même ? (On pourrait dire alors, parallèlement, que le temps est le ciel entier et le monde. Cette opinion sur le temps a d'ailleurs, dit-on, été quelquefois soutenue [1]). Et en effet nous imaginons et concevons l'éternité comme un être très auguste ; il en est de même de la nature intelligible ; et l'on ne peut dire lequel des deux êtres est le plus auguste. Comme, d'autre part, on ne peut donner cette épithète d'auguste au principe qui est au delà de l'intelligible, on conclut à l'identité de l'éternité et de la nature intelligible. De plus, le monde intelligible et l'éternité contiennent tous deux les mêmes choses. — Et pourtant ne disons-nous pas que l'une est placée en l'autre ? L'attribut *éternel* ne se dit-il pas des êtres intelligibles ? « La nature du modèle, dit Platon, est éternelle. » L'éternité est donc bien autre chose que la nature intelligible, puisqu'elle l'environne, qu'elle est en elle, ou qu'elle lui est présente. L'une et l'autre sont des êtres augustes, sans doute ; mais ce n'est pas une preuve de leur identité ; car peut-être ce caractère chez l'une vient-il de l'autre. L'une et l'autre contiennent les mêmes choses ; oui ; mais l'une les contient comme ses parties, tandis que l'éternité est un tout qui ne se partage pas, mais appartient tout entier à toutes les choses qu'on appelle éternelles.

Faut-il dire que l'éternité consiste dans le repos intelligible, de même que le temps, d'après quelques philosophes, consiste dans le mouvement sensible ? — Il convient alors de poser la question suivante : Voulez-vous dire que l'éternité est identique au repos, pris absolument, ou bien à ce repos qui appartient à l'essence ? Dans le premier cas, nous ne devons pas dire que le repos est éternel ; car ce serait dire que l'éternité est éternelle ; or ce qui est éternel ce n'est pas l'éternité, mais ce qui participe à l'éternité. De plus comment pourrions-nous dire que le mouvement est

1. Deux théories de l'éternité (comparer Proclus, *in Tim.*, 241 e) : 1° éternité essence intelligible, correspondant à la thèse que le temps est la sphère (Arist., *Phys.*, IV, 10, 218 b 1) ; 2° éternité repos (Cf. Platon, *Sophiste*, 250 a).

ἀνάμνησιν ἐλθόντι ᾧ ἄρα ὁμοίωτο ὁ χρόνος θεάσασθαι, εἴπερ ὁμοιότητα οὗτος πρὸς ἐκεῖνον ἔχει.

2 Τίνα οὖν ποτε χρὴ φάναι τὸν αἰῶνα εἶναι; Ἆρά γε τὴν νοητὴν αὐτὴν οὐσίαν, ὥσπερ ἄν εἴ τις λέγοι τὸν χρόνον τὸν σύμπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον εἶναι; Καὶ γὰρ αὖ καὶ ταύτην τὴν δόξαν ἔσχον τινές, φασι, περὶ τοῦ χρόνου. Ἐπεὶ γὰρ σεμνότατόν τι τὸν αἰῶνα εἶναι φανταζόμεθα καὶ νοοῦμεν, σεμνότατον δὲ τὸ τῆς νοητῆς φύσεως, καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι σεμνότερον ὁποτερονοῦν· τοῦ δὲ ἐπέκεινα οὐδὲ τοῦτο κατηγορητέον· εἰς ταὐτὸν ἄν τις οὕτω συνάγοι. Καὶ γὰρ αὖ ὅ τε κόσμος ὁ νοητὸς ὅ τε αἰὼν περιεκτικὰ ἄμφω καὶ τῶν αὐτῶν. Ἀλλ' ὅταν τὸ ἕτερον ἐν θατέρῳ λέγωμεν κεῖσθαι, καὶ ὅταν τὸ αἰώνιον κατηγορῶμεν αὐτῶν — ἡ μὲν γάρ, φησι, τοῦ παραδείγματος φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος —, ἄλλο τὸν αἰῶνα πάλιν αὖ λέγομεν, εἶναι μέντοι περὶ ἐκείνην ἢ ἐν ἐκείνῃ ἢ παρεῖναι ἐκείνῃ φαμέν. Τὸ δὲ σεμνὸν ἑκάτερον εἶναι ταυτότητα οὐ δηλοῖ· ἴσως γὰρ ἂν καὶ τῷ ἑτέρῳ αὐτῶν παρὰ τοῦ ἑτέρου τὸ σεμνὸν γίνοιτο. Ἡ τε περιοχὴ τῷ μὲν ὡς μερῶν ἔσται, τῷ δὲ αἰῶνι ὁμοῦ τὸ ὅλον οὐχ ὡς μέρος, ἀλλ' ὅτι πάντα τὰ τοιαῦτα οἷα αἰώνια κατ' αὐτόν.

Ἀλλ' ἆρα κατὰ τὴν στάσιν φατέον τὴν ἐκεῖ τὸν αἰῶνα εἶναι, ὥσπερ ἐνταῦθα τὸν χρόνον κατὰ τὴν κινησίν φασιν; Ἀλλ' εἰκότως ἄν τις τὸν αἰῶνα ζητήσειε πότερον ταὐτὸν τῇ στάσει λέγοντες ἢ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ τῇ στάσει τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. Εἰ μὲν γὰρ τῇ στάσει ταὐτόν, πρῶτον μὲν οὐκ ἐροῦμεν αἰώνιον τὴν στάσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα αἰώνιον· τὸ γὰρ αἰώνιον τὸ μετέχον αἰῶνος. Ἔπειτα ἡ κίνησις

24 ἔχει : ἔχοι AE.

2 2 εἴ τις : εἶπον A Darm. εἶναι E || 6 δὲ τό τῆς : καὶ τῆς AE δὲ καὶ τό τῆς F || 10 τό ἕτερον Müller : τα ἕτερα codd. || 11 ἐν τῷ αἰῶνι post λέγωμεν del. Kirchhoff | 13 ἄλλο : ἄλλον E ἀλλ' ὁ Marc C || 19 αὐτόν : αὐτήν AF (sup. lin.) || 20 τὴν ante ἐκεῖ del. Volkmann.

éternel ? Ce serait dire qu'il est stable. Enfin comment la notion de repos pourrait-elle alors contenir en elle la notion de perpétuité (je ne parle pas de la succession sans fin dans le temps, mais de celle à laquelle nous pensons lorsque nous prononçons le mot perpétuel). Dans le second cas, si l'éternité est identique au repos de l'essence, il s'ensuivra que les autres genres de l'être seront en dehors de l'éternité. De plus il faut admettre que l'éternité consiste non seulement dans le repos, mais en l'unité, et qu'elle possède aussi l'individualité (sans quoi elle ne serait pas différente du temps) ; or le repos, comme tel, n'implique ni la notion d'unité ni celle d'indivisible. Enfin, nous disons de l'éternité qu'elle persiste dans son unité ; or c'est là participer au repos, et non pas être le repos en soi.

3 Quel est donc ce caractère d'après lequel le monde intelligible tout entier est appelé éternel et perpétuel ? (Qu'est-ce que la perpétuité ? Est-elle identique à l'éternité, ou bien l'éternité suit-elle de la perpétuité ?) C'est selon un seul et même caractère, il le faut ; mais notre notion du monde intelligible n'en est pas moins faite de l'assemblage de choses multiples. Certes, il y a une nature unique qui accompagne tous les êtres intelligibles, ou bien qui leur est unie, ou enfin qui apparaît en eux ; certes, tous les êtres intelligibles forment une nature unique ; mais cette nature unique a des puissances multiples, et elle est plusieurs choses. Quiconque a vu d'ensemble cette puissance à multiples faces, l'appelle *substance* en tant qu'elle est comme un sujet à déterminer, *mouvement* en tant qu'il voit la vie qui est en elle, *repos* en tant qu'elle reste absolument dans le même état, *altérité* et aussi *identité*, en tant que les êtres intelligibles, pris ensemble, forment une unité. Puis, inversement, il réunit toutes ces puissances en une unité, de manière que leur ensemble est doué d'une vie unique ; il rassemble l'altérité, l'acte incessant (mouvement), l'identité sans différence, la pensée et la vie qui ne vont pas d'un objet à un autre, en un mot ce qui reste de même toujours et continuellement ; il voit tout cela. Et alors, il voit l'éternité, une vie qui persiste dans son identité, qui est toujours présente à elle-même dans sa totalité, qui n'est pas ceci, puis cela,

πῶς αἰώνιον; Οὕτω γὰρ ἂν καὶ στάσιμον εἴη. Εἶτα πῶς ἔχει ἡ τῆς στάσεως ἔννοια ἐν αὐτῇ τὸ ἀεί, Λέγω δὲ οὐ τὸ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ οἷον νοοῦμεν, ὅταν τὸ ἀίδιον λέγωμεν. Εἰ δὲ τῇ τῆς οὐσίας στάσει, ἔξω πάλιν αὖ τὰ ἄλλα γένη τοῦ αἰῶνος ποιήσομεν. Εἶτα τὸν αἰῶνα οὐ μόνον ἐν στάσει δεῖ νοεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἑνί· εἶτα καὶ ἀδιάστατον, ἵνα μὴ ταὐτὸν ᾖ χρόνῳ· ἡ δὲ στάσις οὔτε τὴν τοῦ ἓν οὔτε τὴν τοῦ ἀδιαστάτου ἔχει ἔννοιαν ἐν αὐτῇ, ᾗ στάσις. Εἶτα τοῦ μὲν αἰῶνος κατηγοροῦμεν τὸ μένειν ἐν ἑνί· μετέχοι ἂν οὖν στάσεως, ἀλλ᾽ οὐκ αὐτοστάσις εἴη.

3 Τί ἂν οὖν εἴη τοῦτο, καθ᾽ ὃ τὸν κόσμον πάντα τὸν ἐκεῖ αἰώνιον λέγομεν καὶ ἀίδιον εἶναι, καὶ τί ἡ ἀϊδιότης, εἴτε ταὐτὸν καὶ ἡ αὐτὴ τῷ αἰῶνι, εἴτε κατ᾽ αὐτὴν ὁ αἰών; Ἀλλὰ γὰρ καθ᾽ ἕν τι δεῖ, ἀλλὰ ἐκ πολλῶν συνηθροισμένην τινὰ νόησιν, ἣ καὶ φύσιν εἴτ᾽ ἐπακολουθοῦσαν τοῖς ἐκεῖ εἴτε συνοῦσαν εἴτ᾽ ἐνορωμένην πάντα δὴ ταῦτα ἐκείνην μίαν μὲν οὖσαν, πολλὰ δὲ δυναμένην καὶ πολλὰ οὖσαν. Καὶ ὅ γε τὴν πολλὴν δύναμιν εἰσαθρήσας κατὰ μὲν τοδὶ τὸ οἷον ὑποκείμενον λέγειν οὐσίαν, εἶτα κίνησιν τοῦτο, καθ᾽ ὃ ζωὴν ὁρᾷ, εἶτα στάσιν τὸ πάντη ὡσαύτως, θάτερον δὲ καὶ ταὐτόν, ᾗ ταῦτα ὁμοῦ ἕν. Οὕτω δὴ καὶ συνθεὶς πάλιν αὖ εἰς ἓν ὁμοῦ εἶναι ζωὴν μόνην ἐν τούτοις τὴν ἑτερότητα συστείλας καὶ τῆς ἐνεργείας τὸ ἄπαυστον καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ οὐδέποτε ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο νόησιν ἢ ζωήν, ἀλλὰ τὸ ὡσαύτως καὶ ἀεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ᾽ οὐ νῦν μὲν τόδε, αὖθις δ᾽ ἕτερον, ἀλλ᾽ ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὖθις δ᾽ ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὔποτε εἰς ῥύσιν προιόντων, ἀλλὰ μένοντος ἐν

3 2 καὶ τί — αἰών glossa fortasse || 4 ἀλλὰ γὰρ Volkmann : ἆρά γὰρ codd. ἄρα γε Müller || 6 δὴ Kirchhoff : δὲ codd. || 8 εἰσαθρήσας : εἰσαθροίσας C Ciz.

mais qui est tout à la fois, qui n'est pas une chose puis une autre, mais qui est une perfection indivisible. Tel un point où s'unissent toutes les lignes, sans qu'elles s'épandent jamais au dehors ; ce point persiste en lui-même dans son identité ; il n'éprouve aucune modification ; il est toujours dans le présent, et il n'a ni passé ni futur ; il est ce qu'il est, et il l'est toujours. Aussi l'éternité est non pas le substrat des intelligibles, mais en quelque sorte le rayonnement qui en sort, grâce à cette identité qu'il affirme de lui-même, non pas avec ce qu'il sera plus tard, mais avec ce qu'il est. Il est ce qu'il est et ne sera pas autrement. Que lui adviendrait-il qu'il ne soit dès maintenant ? Il n'y a pas pour lui d'avenir qui ne soit déjà présent. On ne peut parler ni du moment à partir duquel il arrivera à son état actuel, puisque c'est non pas un autre moment, mais celui-là même, ni de son état à venir, puisqu'il doit dès maintenant posséder cet état. On ne pourra dire de lui ni : *il était,* puisqu'il n'y a pas pour lui de passé, ni : *il sera,* puisqu'il ne doit rien lui arriver à l'avenir. Il ne lui reste qu'à être ce qu'il est. « L'être dont on ne peut dire : il a été ou il sera, mais seulement : il est »[1], l'être stable qui n'admet pas de modifications dans l'avenir et qui n'a pas changé dans le passé, voilà l'éternité. Oui, ce qui est dans les limites de l'être a une vie présente tout entière à la fois, pleine et indivisible en tout sens ; cette vie, c'est l'éternité que nous cherchons.

4 Et il ne faut pas croire qu'elle soit un accident de la nature intelligible et lui vienne du dehors ; elle vient d'elle, et elle lui est unie ; on la voit auprès d'elle dans l'essence. D'ailleurs, quoi que nous posions dans l'être intelligible, nous ne pouvons l'y voir sans affirmer que c'en est une partie intégrante qui dérive de son essence et qui est unie à cette essence. Les êtres premiers doivent être unis aux êtres premiers et être en eux ; la beauté aussi non moins que la vérité est en eux et vient d'eux. Les uns sont en une partie de l'être intelligible total ; les autres sont en tout l'être. L'être est un tout véritable qui n'est pas fait d'un assemblage de parties, mais qui, afin d'être véritablement un tout, engendre

1. Citation de *Timée*, 37 e-38 a, dont le chapitre entier est le commentaire. Le début du chapitre se réfère aux cinq genres du *Sophiste*.

τῷ αὐτῷ ἐν αὐτῷ καὶ οὐ μὴ μεταβάλλοντος, ὄντος δὲ ἐν τῷ παρόντι ἀεί, ὅτι οὐδὲν αὐτοῦ παρῆλθεν οὐδ' αὖ γενήσεται, ἀλλὰ τοῦθ' ὅπερ ἔστι, τοῦτο καὶ ἀεὶ ὄντος· ὥστε εἶναι τὸν αἰῶνα οὐ τὸ ὑποκείμενον, ἀλλὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμένου οἷον ἐκλάμπον κατὰ τὴν ἣν ἐπαγγέλλεται περὶ τοῦ μὴ μέλλοντος, ἀλλὰ ἤδη ὄντος, ταυτότητα, ὡς ἄρα οὕτω καὶ οὐκ ἄλλως. Τί γὰρ ἂν καὶ ὕστερον αὐτῷ γένοιτο, ὃ μὴ νῦν ἐστι; Μηδ' αὖ ὕστερον ἐσομένου, ὃ μὴ ἔστιν ἤδη. Οὔτε γὰρ ἔστιν, ἀφ' οὗ εἰς τὸ νῦν ἥξει· ἐκεῖνο γὰρ ἦν οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ τοῦτο· οὔτε μέλλοντος ἔσεσθαι, ὃ μὴ νῦν ἔχει, ἐξ ἀνάγκης· οὔτε τὸ ἦν ἔξει περὶ αὐτόν· τί γάρ ἔστιν, ὃ ἦν αὐτῷ καὶ παρελήλυθεν; Οὔτε τὸ ἔσται· τί γὰρ ἔσται αὐτῷ; Λείπεται δὴ ἐν τῷ εἶναι τοῦτο ὅπερ ἔστιν εἶναι. Ὃ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἑστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ' αὖ μεταβεβληκέναι ἑστὶν ὁ αἰών. Γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών.

4 Οὐκ ἔξωθεν δὲ δεῖ συμβεβηκέναι νομίζειν τοῦτον ἐκείνῃ τῇ φύσει, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐκείνης καὶ σὺν ἐκείνῃ. Ἐνορᾶται γὰρ ἐν οὐσίᾳ παρ' αὐτῇ, ὅτι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα λέγομεν ἐκεῖ εἶναι ἐννυπάρχοντα ὁρῶντες λέγομεν ἐκ τῆς οὐσίας ἅπαντα καὶ σὺν τῇ οὐσίᾳ. Τὰ γὰρ πρώτως ὄντα συνόντα δεῖ τοῖς πρώτοις καὶ ἐν τοῖς πρώτοις εἶναι· ἐπεὶ καὶ τὸ καλὸν ἐν αὐτοῖς καὶ ἐξ αὐτῶν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτοῖς. Καὶ τὰ μὲν ὥσπερ ἐν μέρει τοῦ παντὸς ὄντος, τὰ δὲ ἐν παντί, ὥσπερ καὶ τὸ ἀληθῶς τοῦτο πᾶν οὐκ ἐκ τῶν μερῶν ἠθροισμένον, ἀλλὰ τὰ μέρη γεννῆσαν αὐτό, ἵνα

23 ἀεὶ om. ABFE || 28 ἔστι: ἔχει coni. Volkmann. || 31 αὐτόν Kirchhoff: αὐτό codd. || 38 ὃ δὴ: δὴ ὃ AEF.

4 2 ἀλλὰ καὶ Kirchhoff: ἀλλ' ἐκείνη καὶ codd. ἀλλ' ἐν ἐκείνῃ καὶ Marc C || 3 ἐν οὐσίᾳ παρ' αὐτῇ Kirchhoff: ἐνοῦσα παρ' αὐτῇ codd. ἐνοῦσα E παρ' αὐτῆς F Seidel.

ses parties. Là-bas, la vérité n'est point accord avec autre chose ; elle appartient à chaque être même dont elle est la vérité. Le tout véritable, s'il est réellement le tout, doit non seulement être toutes choses, mais être un tout en ce sens qu'il ne manque de rien[1]. S'il en est ainsi, rien n'est pour lui dans le futur ; car dire qu'une chose est pour lui dans le futur, c'est dire qu'elle lui manque, donc qu'il n'est pas le tout. D'ailleurs il ne peut rien lui arriver de contraire à sa nature, parce qu'il ne pâtit pas. Si donc rien ne lui arrive, il n'y a pour lui ni futur, ni passé. Si vous enleviez l'avenir aux choses engendrées, vous les priveriez immédiatement de leur être, puisqu'elles acquièrent à chaque instant un état nouveau ; mais si vous donniez un avenir aux choses non engendrées, vous les verriez déchoir de leur rang d'êtres véritables ; l'être ne leur était pas inhérent, c'est clair, puisque de l'être leur est advenu dans le passé et doit leur advenir plus tard. L'être des choses engendrées part du premier moment de leur génération et va jusqu'à leur dernier moment, où elles cessent d'être ; il y a donc pour elles un futur, et, si on le leur retranchait, leur vie et par conséquent leur être en seraient amoindris. L'univers sensible a aussi un avenir vers lequel il se dirige. Il court vers cet avenir, sans vouloir s'arrêter ; il attire à lui sa propre existence, en faisant un acte, puis un autre, et en se mouvant d'un mouvement circulaire, parce qu'il aspire à l'être ; nous avons ainsi découvert la cause de ce mouvement qui tend, chez les êtres qui ont un avenir, à une existence sans cesse renouvelée. Mais les êtres premiers et bienheureux n'aspirent pas à l'avenir ; ils sont déjà la totalité de l'être, et ils possèdent la vie totale qui est due en quelque sorte à leur nature ; aussi ils ne recherchent rien parce qu'il n'y a pour eux ni avenir ni temps, dont l'avenir est une partie. Donc la substance de l'être est entière et totale ; je ne parle pas seulement de la substance comme partie de l'être, mais de la substance à qui rien ne peut plus manquer et à qui du non être ne saurait absolument pas s'ajouter ; non seulement tous les êtres doivent appartenir à

1. La notion d'éternité est aussi confondue avec l'univers. Pour la déterminer, Plotin ne fait que prendre en un sens tout à fait strict les prédicats que les stoïciens donnaient, après le *Timée*, au monde sensible, son unité et sa suffisance (Cf. *Timée*, 33 d).

καὶ ταύτῃ ὡς ἀληθῶς πᾶν ᾖ. Καὶ ἡ ἀλήθεια δὲ οὐ συμφωνία πρὸς ἄλλο ἐκεῖ, ἀλλ' αὐτοῦ ἑκάστου οὗπερ ἀλήθεια. Δεῖ δὴ τὸ πᾶν τοῦτο τὸ ἀληθινόν, εἴπερ ἔσται πᾶν ὄντως, μὴ μόνον εἶναι πᾶν ᾗ ἐστι τὰ πάντα, ἀλλὰ καὶ τὸ πᾶν ἔχειν οὕτως ὥστε μηδενὶ ἐλλείπειν. Εἰ ⟨δὲ⟩ τοῦτο, οὐδ' ἔσται τι αὐτῷ· εἰ γὰρ ἔσται, ἐλλεῖπον ἦν τούτῳ· οὐκ ἄρα ἦν πᾶν. Παρὰ φύσιν δὲ τί ἂν αὐτῷ γένοιτο; Πάσχει γὰρ οὐδέν. Εἰ οὖν μηδὲν αὐτῷ γένοιτο, οὐδὲ μέλλει οὐδὲ ἔσται οὐδὲ ἐγένετο. Τοῖς μὲν οὖν γεννητοῖς, εἰ ἀφέλοις τὸ ἔσται, ἅτε ἐπικτωμένοις ἀεὶ εὐθὺς ὑπάρχει ⟨τὸ⟩ μὴ εἶναι· τοῖς δὲ μὴ τοιούτοις, εἰ προσθείης τὸ ἔσται, ὑπάρχει τὸ ἔρρειν ἐκ τῆς τοῦ εἶναι ἕδρας· δῆλον γὰρ ὅτι ἦν αὐτοῖς τὸ εἶναι οὐ σύμφυτον, εἰ γίγνοιτο ἐν τῷ μέλλειν καὶ γενέσθαι καὶ ἔσεσθαι εἰς ὕστερον. Κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γεννητοῖς ἡ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μέχρι-περ' ἂν εἰς ἔσχατον ἥκῃ τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτι ἔστι, τοῦτο δὲ τὸ ἔσται εἶναι, καί, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττῶσθαι ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι. Καὶ τῷ παντὶ δὲ εἰς ὅπερ οὕτως ἔσται. Διὸ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι καὶ στῆναι οὐ θέλει ἕλκον τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν καὶ κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας· ὥστε εἶναι ἡμῖν εὑρημένον καὶ τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι. Τοῖς δὲ πρώτοις καὶ μακαρίοις οὐδὲ ἔφεσις ἐστι τοῦ μέλλοντος· ἤδη γάρ εἰσι τὸ ὅλον, καὶ ὅπερ αὐτοῖς οἷον ὀφείλεται ζῆν ἔχουσι πᾶν· ὥστε οὐδὲν ζητοῦσι, διότι τὸ μέλλον αὐτοῖς οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἄρα ἐκεῖνο, ἐν ᾧ τὸ μέλλον. Ἡ οὖν τοῦ ὄντος παντελὴς οὐσία καὶ ὅλη, οὐχ ἡ ἐν τοῖς μέρεσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν τῷ μηδὲν ἂν ἔτι ἐλλείψειν καὶ τῷ μηδὲν ἂν μὴ ὂν αὐτῇ προσγενέσθαι· οὐ γὰρ μόνα τὰ ὄντα πάντα δεῖ

15 ὥστε : ὡς BC Ciz || μηδενὶ : μηδὲν Vat. | δὲ Kirchhoff || 23 ἐν τῷ : ἐκ τοῦ dubit. Creuzer || 27 δὲ τὸ ἔσται Kirchhoff : δὴ τὸ ἔστιν codd. || 28 δὲ Kirchhoff : δεῖ codd. || 39 μηδὲν coni. Volkmann : μηδ'.

l'être entier et total, mais encore nul non être ne doit se trouver en lui ; cette manière d'être et ce caractère constituent son éternité ; car éternité (aiôn), vient des mots qui signifient : étant toujours (aei on).

5 Ce caractère appartient aux êtres dont je puis dire, ou plutôt en qui je puis voir, lorsque j'y applique mon attention, qu'il ne leur est absolument rien advenu. S'il leur était advenu quelque chose, c'est qu'ils ne seraient pas toujours, ou du moins qu'ils n'auraient pas toujours eu leur existence totale. Est-ce que je les verrais maintenant éternels, s'il n'y avait en eux quelque caractère qui apporte la preuve qu'ils ont toujours été ainsi et non autrement, si bien que, en y appliquant à nouveau mon attention, je découvre qu'ils sont éternels ? Qu'arriverait-il donc, si on ne se laissait jamais distraire de cette contemplation, si l'on s'unissait à ces êtres, si, pris sous leur charme, on était capable de les contempler infatigablement, et si, après s'être élevé jusqu'à l'éternité, on restait immobile sans jamais déchoir, afin d'être soi-même éternel comme eux, en contemplant l'éternité et les êtres éternels par ce qu'il y a d'éternel en nous ? Donc l'être éternel ou l'être qui est toujours, c'est celui qui n'a absolument aucune tendance à changer de nature, celui qui possède en entier sa propre vie, sans y rien ajouter ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir. Un tel être possède la perpétuité. La perpétuité c'est donc une manière d'être du sujet, manière d'être qui vient de lui et qui est en lui. L'éternité c'est le sujet lui-même, pris avec cette manière d'être qui se manifeste en lui. C'est pourquoi l'éternité est chose auguste ; elle est identique à Dieu, la réflexion nous le dit ; et il convient de dire qu'elle est Dieu lui même se montrant et se manifestant tel qu'il est ; elle est encore l'être, en tant qu'immuable, identique à lui-même, et, ainsi, doué d'une vie constante. Et si nous disions que cet être est pourtant fait de plusieurs, il ne faut pas s'en étonner ; chaque être intelligible est multiple, parce qu'il a une puissance infinie ; infinie, dis-je, parce que rien ne lui manque ; et il est par excellence l'être à qui rien ne manque, parce qu'il ne perd rien de lui-même. On peut donc dire que l'Éternité est la vie infinie ; ce qui veut dire qu'elle est une vie totale et

παρεῖναι τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ, ἀλλὰ καὶ μηδὲν τοῦ ποτε μὴ ὄντος· αὕτη ἡ διάθεσις αὐτοῦ καὶ φύσις εἴη ἂν αἰών· αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος.

5 Τοῦτο δέ, ὅταν τινὶ προσβαλὼν τῇ ψυχῇ ἔχω λέγειν περὶ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ ὁρᾶν αὐτὸ τοιοῦτον οἷον μηδὲν περὶ αὐτὸ ὅλως γεγονέναι· εἰ γὰρ τοῦτο, οὐκ ἀεὶ ὄν, ἢ οὐκ ἀεί τι ὅλον ὄν. Ἆρα οὖν ἤδη ἀΐδιον, εἰ μὴ καὶ ἐνυπάρχοι αὐτῷ τοιαύτη φύσις, ὡς πίστιν ἔχειν περὶ αὐτοῦ, ὡς οὕτω καὶ μὴ ἄλλως ἔτι, ὡς, εἰ πάλιν προσβάλλοις, εὑρεῖν τοιοῦτον. Τί οὖν, εἰ μηδὲ ἀφίσταιτό τις αὐτοῦ τῆς θέας, ἀλλὰ ⟨ἀεὶ⟩ συνὼν εἴη τῆς φύσεως ἀγασθεὶς καὶ δυνατὸς τοῦτο πράττειν ἀτρύτῳ φύσει ἢ δραμὼν καὶ αὐτὸς εἰς αἰῶνα σταίη οὐκ ἀποκλίνων οὐδαμῇ, ἵν' ᾖ ὅμοιος καὶ αἰώνιος, τῷ ἐν αὐτῷ αἰωνίῳ τὸν αἰῶνα καὶ τὸ αἰώνιον θεώμενος; Εἰ οὖν τὸ οὕτως ἔχον αἰώνιον καὶ ἀεὶ ὄν, τὸ μὴ ἀποκλῖνον εἰς ἑτέραν φύσιν κατὰ μηδέν, ζωὴν ἔχον, ἣν ἔχει πᾶσαν ἤδη, οὐ προσλαβὸν οὐδὲ προσλάμβανον ἢ προσληψόμενον, εἴη ἂν ἀΐδιον μὲν τὸ οὕτως ἔχον, ἀϊδιότης δὲ ἡ τοιαύτη κατάστασις τοῦ ὑποκειμένου ἐξ αὐτοῦ οὖσα καὶ ἐν αὐτῷ, αἰὼν δὲ τὸ ὑποκείμενον μετὰ τῆς τοιαύτης καταστάσεως ἐμφαινομένης. Ὅθεν σεμνὸν ὁ αἰών, καὶ ταὐτὸν τῷ θεῷ ἡ ἔννοια λέγει. Καὶ καλῶς ἂν λέγοιτο ὁ αἰὼν θεὸς ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτὸν οἷός ἐστι, τὸ εἶναι ὡς ἀτρεμὲς καὶ ταὐτὸν καὶ οὕτω καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῇ. Εἰ δ' ἐκ πολλῶν λέγομεν αὐτόν, οὐ δεῖ θαυμάζειν· πολλὰ γὰρ ἕκαστον τῶν ἐκεῖ διὰ δύναμιν ἄπειρον· ἐπεὶ καὶ τὸ ἄπειρον τῷ μὴ ἂν ἐπιλείπειν, καὶ τοῦτο κυρίως, ὅτι μηδὲν αὐτοῦ ἀναλίσκει. Καὶ εἴ τις οὕτω τὸν αἰῶνα λέγοι

5 4 ἢ οὖ post ἀΐδιον inser. Kirchhoff || 8 ἀεὶ Volkmann || 10 σταίη Kirchhoff: ἔσται καὶ codd. ἔστη καὶ FA ex corr. Marc B | 19 λέγει δὲ ταὐτὸν τῷ θεῷ post λέγει repetitum del. Volkmann; deest in E || 22 αὐτόν: αὐτό fortasse || 24 τῷ μὴ ed. princeps: τὸ μὴ codd. || ἐπιλείπειν: ἐλλείπειν Marc A.

qu'elle ne perd rien d'elle-même, puisqu'elle n'a ni passé ni avenir, sans quoi elle ne serait pas totale. Nous voilà ainsi bien près d'une définition de l'éternité. Et ce qui suit notre définition : « il est une vie totale et ne perd rien », explique le mot infini.

6 Cette nature éternelle, qui est si belle, est auprès de l'Un ; elle vient de lui et va vers lui ; elle ne s'en va pas loin de lui ; mais elle reste toujours près de lui et en lui ; et elle conforme sa vie à l'Un. C'est, je crois, ce qui a été exprimé par Platon en de si beaux termes et avec une telle profondeur de pensée : « L'Éternité reste dans l'Un [1]. » Se ramener à l'Un pour l'Éternité, c'est non seulement se ramener à elle-même, mais encore maintenir la vie de l'être auprès de l'Un. Voilà ce que nous cherchons ; ce qui reste ainsi auprès de l'Un, possède l'éternité. Oui, ce qui reste auprès de l'Un (car ce qui reste, c'est l'acte d'une vie permanente qui se dirige d'elle-même vers l'Un, qui est en lui et qui possède l'être et la vie véritables), ce qui reste auprès de l'Un donc possède l'éternité. Cet acte possède, dis-je, l'être véritable, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais cesser d'être ni être autrement qu'il n'est ; ce qui veut dire qu'il est toujours de même et ne diffère jamais de lui-même. Il ne contient pas une chose, puis une autre. En lui, nul intervalle, nul développement, nul progrès, nulle extension ; et l'on ne peut y saisir ni avant ni après. S'il n'y a en lui ni avant ni après, si la chose la plus vraie qu'on puisse dire de lui, c'est qu'il est et qu'il est lui-même, puisqu'il est substance et acte vivant, nous revenons ainsi à voir en lui l'éternité [2]. Aussi, lorsque nous disons qu'il est toujours, qu'il n'y a pas un moment où il est et un autre où il n'est pas, il faut bien comprendre que nous ne parlons ainsi que pour éclaircir les idées. Le mot *toujours* n'est pas pris ici en son sens propre ; nous l'employons pour désigner l'incorruptibilité de l'être ;

1. *Timée*, 37 e. L'interprétation que Plotin donne de ce passage est signalée par Proclus (*Commentaire du Timée*, 242 d), comme étant celle du « plus théologien » des interprètes de Platon, c'est-à-dire, évidemment, de Jamblique.

2. Proclus (242 f 243 a) s'oppose nettement à cette idée et demande que l'on distingue entre être absolument et être toujours.

ζωὴν ἄπειρον ἤδη τῷ πᾶσαν εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν αὐτῆς τῷ μὴ παρεληλυθέναι μηδ᾽ αὖ μέλλειν· ἤδη γὰρ οὐκ ἂν εἴη πᾶσα· ἐγγὺς ἂν εἴη τοῦ ὁρίζεσθαι. Τὸ γὰρ ἐξῆς τῷ πᾶσαν εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν ἐξήγησις ἂν εἴη τοῦ ἄπειρον ἤδη εἶναι.

6 Ἐπειδὴ δὲ ἡ τοιαύτη φύσις οὕτω παγκάλη καὶ ἀίδιος περὶ τὸ ἓν καὶ ἀπ᾽ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο, οὐδὲν ἐκβαίνουσα ἀπ᾽ αὐτοῦ, μένουσα δὲ ἀεὶ περὶ ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ καὶ ζῶσα κατ᾽ ἐκεῖνο, εἴρηταί τε, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοῦτο τῷ Πλάτωνι καλῶς καὶ βαθείᾳ τῇ γνώμῃ καὶ οὐκ ἄλλως, τοῦτο δὴ τὸ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί· ἵνα μὴ μόνον ᾖ αὐτὸς αὐτὸν εἰς ἓν πρὸς ἑαυτὸν ἄγων, ἀλλ᾽ ᾖ περὶ τὸ ἓν τοῦ ὄντος ζωὴ ὡσαύτως. Τοῦτο δὴ ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὸ οὕτω μένον ⟨ἂν ἔχοι τὸ⟩ αἰὼν εἶναι. Τὸ γὰρ τοῦτο καὶ οὕτω μένον καὶ αὐτὸ τὸ μένον ὅ ἐστιν ἐνέργεια ζωῆς μενούσης παρ᾽ αὐτῆς πρὸς ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ καὶ οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ ζῆν ψευδομένη ἔχοι ἂν τὸ αἰὼν εἶναι. Τὸ γὰρ ἀληθῶς εἶναί ἐστι τὸ οὐδέποτε μὴ εἶναι οὐδ᾽ ἄλλως εἶναι· τοῦτο δὲ ὡσαύτως εἶναι· τοῦτο δὲ ἀδιαφόρως εἶναι. Οὐκ ἔχει οὖν ὅτιοῦν ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐδ᾽ ἄρα διαστήσεις, οὐδ᾽ ἐξελίξεις, οὐδὲ προάξεις, οὐδὲ παρατενεῖς, οὐδ᾽ ἄρα οὔτε πρότερον αὐτοῦ οὔτε τι ὕστερον λαβεῖν ἔχεις. Εἰ οὖν μήτε πρότερον μήτε ὕστερον περὶ αὐτό, τὸ δ᾽ ἐστὶν ἀληθέστατον τῶν περὶ αὐτὸ καὶ αὐτό, καὶ οὕτως δέ, ὅτι ἐστὶν ὡς οὐσία ἢ τὸ ζῆν, πάλιν αὖ ἥκει ἡμῖν τοῦτο, ὃ δὴ λέγομεν, ὁ αἰών. Ὅταν δὲ τὸ ἀεὶ λέγωμεν καὶ τὸ οὐ ποτὲ μὲν ὄν, ποτὲ δὲ μὴ ὄν, ἡμῖν ἕνεκα τῆς σαφηνείας δεῖ νομίζειν λέγεσθαι· ἐπεὶ τό γε ἀεὶ τάχ᾽ ἂν οὐ κυρίως λεγόμενον, ἀλλὰ ληφθὲν εἰς δήλωσιν τοῦ ἀφθάρτου πλανῷ

28 ὁρίζεσθαι : γνωρίζεσθαι Vat. | 28 sq. τὸ γὰρ — εἶναι glossa videtur Heinemann, p. 96.

6 9 ἂν ἔχοι τὸ inserui e lin. 12 (lacunam indicat Kirchhoff) || 14 τοῦτο δὲ Marc E : τὸ δὲ AF τοῦ δὲ BCE || 15 τὸ post ὅτιοῦν del. Volkmann || 24 λεγόμενον Kirchhoff : λέγοιτο codd.

mais il peut égarer la pensée en la faisant descendre à la conception d'une chose moins simple qui, si elle n'avait l'attribut *toujours*, pourrait un jour manquer. Aussi vaut-il peut-être mieux l'appeler simplement ce qui est. Mais, bien que l'expression : *ce qui est* désigne suffisamment la substance, comme on a cru que les choses du devenir étaient également des substances, il a fallu, pour comprendre cette expression, y ajouter le mot *toujours*. Car ce qui est n'est pas différent de ce qui est toujours, non plus que le philosophe n'est différent du vrai philosophe ; mais, comme on peut usurper l'habit du philosophe, on ajoute l'épithète vrai. Ainsi à *ce qui est* on ajoute *toujours*, et à *toujours* on ajoute *ce qui est*, en disant : ce qui est toujours. Ce qui est toujours doit se prendre dans le sens de : ce qui est véritablement. Le sens du mot toujours doit se restreindre au sens de puissance indivisible qui n'a besoin, pour exister, d'aucun antécédent, puisqu'elle est tout.

Une puissance pareille est tout ; elle est ce qui est ; elle n'a aucun défaut ; elle n'est pas complète sous un rapport et incomplète sous un autre. Un être qui dure, même s'il est achevé, par exemple un corps qui se suffit parce qu'il est achevé par une âme, a encore besoin de l'avenir ; il a donc du défaut, puisqu'il a besoin du temps. Lié au temps et durant avec le temps, il est donc en réalité inachevé et ne peut être appelé achevé que par une équivoque. Mais s'il est un être qui n'a pas besoin de l'avenir ni d'un avenir restreint à un temps limité, ni même d'un avenir qui s'étend à l'infinité du temps, mais qui possède tout ce qu'il doit avoir, voilà l'être auquel nous aspirons. L'existence ne lui appartient pas pour avoir atteint telle grandeur déterminée ; il est avant toute grandeur. Et, comme il n'a lui-même aucune grandeur déterminée, il convient qu'il ne se juxtapose à aucune grandeur de ce genre, afin que sa vie ne se fragmente pas et qu'il ne perde pas son indivisibilité, mais que sa vie soit indivisible comme son essence. Quant à la phrase du *Timée* : le démiurge « était bon », l'imparfait a rapport à la notion de l'univers sensible ; il veut dire que, grâce à ce qui est au-dessus de lui, l'univers n'existe pas à partir d'un certain moment ; et ainsi le monde ne peut avoir eu un commencement dans le temps ; c'est le seul fait d'être cause qui donne à l'être son antériorité. Platon emploie pourtant l'imparfait

ἂν τὴν ψυχὴν εἰς ἔκβασιν τοῦ πλείονος καὶ ἔτι ὡς μὴ ἐπιλείψοντός ποτε. Τὸ δὲ ἴσως βέλτιον ἦν μόνον τὸ ὄν λέγειν. Ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὂν ἀρκοῦν ὄνομα τῇ οὐσίᾳ, ἐπειδὴ καὶ τὴν γένεσιν οὐσίαν ἐνόμιζον, ἐδεήθησαν πρὸς τὸ μαθεῖν καὶ προσθήκης τοῦ ἀεί. Οὐ γὰρ ἄλλο μέν ἐστιν ὄν, ἄλλο δὲ τὸ ἀεὶ ὄν, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μὲν φιλόσοφος, ἄλλὸ δὲ ὁ ἀληθινός· ἀλλ' ὅτι τό ὑποδυόμενον ἦν φιλοσοφίαν, ἡ προσθήκη τοῦ ἀληθινοῦ ἐγένετο. Οὕτω καὶ τῷ ὄντι τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὂν τῷ ἀεί, ὥστε λέγεσθαι ἀεὶ ὄν· διὸ ληπτέον τὸ ἀεὶ οἷον ἀληθῶς ὂν λέγεσθαι καὶ συναιρετέον τὸ ἀεὶ εἰς ἀδιάστατον δύναμιν τὴν οὐδὲν δεομένην οὐδενὸς μεθ' ὃ ἤδη ἔχει· ἔχει δὲ τὸ πᾶν.

Πᾶν οὖν ὂν καὶ κατὰ πᾶν οὐκ ἐνδεὲς καὶ οὐ ταύτῃ μὲν πλῆρες, ἄλλῃ δὲ ἐλλεῖπον ἡ τοιαύτη φύσις. Τὸ γὰρ ἐν χρόνῳ, κἂν τέλειον ᾖ, ὡς δοκεῖν, οἷον σῶμά τι ἱκανὸν ψυχῇ τέλειον, δεόμενον καὶ τοῦ ἔπειτα, ἐλλεῖπον τῷ χρόνῳ, οὗ δεῖται· ὥστε σὺν ἐκείνῳ, εἰ παρείη αὐτῷ καὶ συνθέοι, ὂν ἀτελὲς ταύτῃ ὂν ὁμωνύμως ἂν τέλειον λέγοιτο. Ὅτῳ δὲ ὑπάρχει μηδὲ τοῦ ἔπειτα δεῖσθαι μήτε εἰς χρόνον ἄλλον μεμετρημένον μήτε τὸν ἄπειρον καὶ ἀπείρως ἐσόμενον, ἀλλ' ὅπερ δεῖ εἶναι, τοῦτο ἔχειν, τοῦτό ἐστιν οὗ ἡ ἔννοια ἐπορέγεται, ᾧ τὸ εἶναι οὐκ ἐκ τοῦ τοσοῦδε, ἀλλὰ πρὸ τοῦ τοσοῦδε. Ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ μηδὲ τοσῷδε ὄντι πάντη μηδενὸς ἐφάπτεσθαι τοσοῦδε, ἵνα μὴ ἡ ζωὴ αὐτοῦ μερισθεῖσα τὸ καθαρῶς ἀμερὲς αὐτοῦ ἀνέλῃ, ἀλλ' ᾖ καὶ τῇ ζωῇ ἀμερὲς καὶ τῇ οὐσίᾳ. Τὸ δ' « ἀγαθὸς ἦν » ἀναφέρει εἰς ἔννοιαν τοῦ παντὸς σημαῖνον τῷ ἐπέκεινα παντὸς τὸ μὴ ἀπὸ χρόνου τινός· ὥστε μηδὲ τὸν κόσμον ἀρχήν τινα χρονικὴν εἰληφέναι τῆς αἰτίας τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸ πρότερον παρεχούσης. Ἀλλ' ὅμως δηλώσεως χάριν τοῦτο εἰπὼν

25 μὴ fortasse reiciendum || 33 καὶ τὸ ὄν — ὥστε : οἷον ἀληθῶς ὢν F || ὄν ante τῷ : ὢν BF in marg. || 37 καὶ ante οὖν del. Kirchhoff || 39 δοκεῖν : δοκεῖ FE Kirchhoff || 50 τὸ δ' : τό δέ γε B || 51 σημαῖνον Kirchhoff : σημαίνων codd. || παντὸς ante τὸ Kirchhoff : παντί codd.

pour éclaircir les idées ; mais il se reprend lui-même, en disant qu'il n'est pas correct de l'employer à propos des êtres qui possèdent ce que l'on conçoit sous le mot d'éternité.

7 En parlant de l'éternité, avons-nous un autre témoin que nous-mêmes, et parlons-nous de choses qui nous sont étrangères ? — Comment serait-ce possible ? Comment les comprendrions-nous, si nous n'avions aucun contact avec elles ? Et quel contact aurions-nous, si elles nous étaient étrangères ? Il faut donc que, nous aussi, nous ayons part à l'éternité. — Mais comment, puisque nous sommes dans le temps ? — L'on connaîtra comment on peut être dans le temps et dans l'éternité, quand on aura découvert ce qu'est le temps. Il nous faut donc descendre de l'éternité pour rechercher la nature du temps. Tout à l'heure nous sommes montés jusqu'à la région supérieure ; maintenant il faut redescendre non pas jusqu'au fond, mais jusqu'au niveau où se trouve le temps.

Si les anciens et les bienheureux philosophes n'avaient rien dit du temps, il nous faudrait commencer par rattacher cette question à celle de l'éternité et exposer notre opinion en essayant de l'accommoder à la notion commune que nous possédons du temps ; mais, comme ils en ont parlé, il faut d'abord exposer les théories les plus considérables sur ce sujet, en examinant si notre propre doctrine est d'accord avec quelqu'une d'entre elles. On peut d'abord diviser en trois les doctrines du temps. Le temps, au dire de ces philosophes, est ou bien un mouvement, ou bien une chose mue, ou bien quelque chose qui appartient au mouvement ; il serait d'ailleurs contraire au sens commun de dire qu'il est le repos, ou une chose en repos, ou quelque chose qui appartient au repos, puisque le temps n'est jamais identique à lui-même. Ceux qui en font un mouvement disent, les uns, qu'il est un mouvement d'une espèce quelconque, les autres, qu'il est le mouvement de l'univers. Ceux pour qui il est un mobile disent qu'il est la sphère de l'univers. Enfin ceux pour qui il est quelque chose qui appartient au mouvement soutiennent, les uns, qu'il est l'intervalle du mouvement, d'autres qu'il est sa mesure, et d'autres qu'il en est un accompagnement ; de plus on dit tantôt qu'il appartient à tous les mouvements tantôt au seul mouvement régulier.

μέμφεται ὕστερον καὶ τούτῳ τῷ ὀνόματι ὡς οὐδ' αὐτοῦ ὀρθῶς πάντη λεγομένου ἐπὶ τῶν τὸν λεγόμενον καὶ νοούμενον αἰῶνα εἰληχότων.

7 Ταῦτα οὖν λέγοντες ἆρά γε μαρτυροῦντες ἑτέροις καὶ ὡς περὶ ἀλλοτρίων τοὺς λόγους ποιούμεθα; Καὶ πῶς; Τίς γὰρ ἂν σύνεσις γένοιτο μὴ ἐφαπτομένοις; Πῶς δ' ἂν ἐφαψαίμεθα τοῖς ἀλλοτρίοις; Δεῖ ἄρα καὶ ἡμῖν μετεῖναι τοῦ αἰῶνος. Ἀλλ' ἐν χρόνῳ οὖσι πῶς; Ἀλλὰ πῶς ἐν χρόνῳ καὶ πῶς ἐν αἰῶνι ἔστιν εἶναι, γνωσθείη ἂν εὑρεθέντος πρότερον τοῦ χρόνου. Καὶ τοίνυν καταβατέον ἡμῖν ἐξ αἰῶνος ἐπὶ τὴν ζήτησιν τοῦ χρόνου καὶ τὸν χρόνον· ἐκεῖ μὲν γὰρ ἦν ἡ πορεία πρὸς τὸ ἄνω, νῦν δὲ λέγωμεν ἤδη οὐ πάνυ καταβάντες, ἀλλ' οὕτως, ὥσπερ κατέβη χρόνος. Εἰ μὲν περὶ χρόνου εἰρημένον μηδὲν ἦν τοῖς παλαιοῖς καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν, ἐχρῆν τῷ αἰῶνι ἐξ ἀρχῆς συνείραντας τὸ ἑφεξῆς λέγειν τὰ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ πειρωμένους τῇ ἐννοίᾳ αὐτοῦ ἣν κεκτήμεθα ἐφαρμόζειν τὴν λεγομένην ὑφ' ἡμῶν δόξαν· νῦν δὲ ἀναγκαῖον πρότερον λαβεῖν τὰ μάλιστα ἀξίως λόγου εἰρημένα σκοποῦντας, εἴ τινι αὐτῶν συμφώνως ὁ παρ' ἡμῶν ἕξει λόγος. Τριχῇ δ' ἴσως διαιρετέον τοὺς λεγομένους περὶ αὐτοῦ λόγους τὴν πρώτην. Ἡ γὰρ κίνησις ἡ λεγομένη, ἢ τὸ κινούμενον λέγοιεν ἄν, ἢ κινήσεώς τι τὸν χρόνον· τὸ γὰρ στάσιν ἢ τὸ ἑστηκὸς ἢ στάσεώς τι λέγειν παντάπασι πόρρω τῆς ἐννοίας ἂν εἴη τοῦ χρόνου οὐδαμῇ τοῦ αὐτοῦ ὄντος. Τῶν δὲ κίνησιν λεγόντων οἱ μὲν κίνησιν ἂν πᾶσαν λέγοιεν, οἱ δὲ τὴν τοῦ παντός· οἱ δὲ τὸ κινούμενον λέγοντες τὴν τοῦ παντὸς ἂν σφαῖραν λέγοιεν· οἱ δὲ κινήσεώς τι ἢ διάστημα κινήσεως, οἱ δὲ μέτρον, οἱ δ' ὅλως παρακολουθοῦν αὐτῇ· καὶ ἢ πάσης ἢ τῆς τεταγμένης.

7 1 λέγοντες Kirchhoff: λέγομεν || 5 ἀλλ' ἐν: ἀλλὰ καὶ ἐν B || 19 λέγοιεν Kirchhoff: λέγοι codd. || 22 δὲ κίνησιν: δὲ κινήσεων EAF Marc C.

8 Pour la première thèse, que l'on prenne tous les mouvements en bloc pour les unir en un seul, ou que l'on prenne le mouvement régulier, le temps ne peut être le mouvement. Dans chacun de ces deux cas, le mouvement est toujours dans le temps. Et s'il y a un mouvement qui ne soit pas dans le temps, il serait bien plus éloigné encore d'être le temps. Or autre chose est ce en quoi est le mouvement, autre chose le mouvement lui-même. En dehors des objections que l'on fait ou que l'on a faites à cette thèse, il suffit de dire que le mouvement pourrait cesser ou n'avoir lieu que par intervalles, mais non pas le temps. On dira que le mouvement de l'univers ne s'interrompt pas. Mais s'agit-il du mouvement de révolution du ciel ? Il s'accomplit et revient au même point en un temps déterminé qui n'est pas le temps dans lequel s'accomplit la moitié de la révolution ; ce temps-ci est la moitié de l'autre, et le premier est le double du second. Pourtant ces deux mouvements, la révolution complète et sa moitié, sont l'un et l'autre chacun un mouvement de l'univers. En outre, la sphère extérieure est animée du mouvement le plus vif et le plus rapide ; ce qui témoigne contre la thèse ; le mouvement des sphères est différent de la durée de ce mouvement ; la sphère des fixes est la plus rapide parce qu'elle parcourt une plus grande distance et même la plus grande distance possible en un temps moindre ; les autres sont plus lentes parce qu'elles mettent plus de temps à parcourir seulement une partie de cette distance.

Si donc le temps n'est pas le mouvement de la sphère, il est bien loin d'être la sphère elle-même ; car si l'on a supposé qu'elle était le temps, c'est parce qu'elle se meut.

Est-il quelque chose qui appartient au mouvement ? Est-ce d'abord l'intervalle du mouvement ? En premier lieu tous les mouvements n'ont pas le même intervalle, pas même ceux d'espèce identique ; par exemple les mouvements locaux peuvent être plus ou moins lents ou rapides ; les dimensions de deux mouvements ont donc une unité de mesure, différente d'eux ; et c'est cette unité qu'il est correct d'appeler le temps ; ou si le temps est l'intervalle de l'un des deux, dites duquel des deux, ou plutôt duquel d'entre tous, puisqu'il y a en réalité une infinité de mouvements. Est-ce l'intervalle du mouvement régulier ? Ce ne peut être non plus l'intervalle de tout mouvement régulier ; car il y en a plusieurs ; il

8 Κίνησιν μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε οὔτε τὰς συμπάσας λαμβάνοντι κινήσεις καὶ οἷον μίαν ἐκ πασῶν ποιοῦντι, οὔτε τὴν τεταγμένην· ἐν χρόνῳ γὰρ ἡ κίνησις ἑκατέρα ἡ λεγομένη. Εἰ δέ τις μὴ ἐν χρόνῳ, πολὺ μᾶλλον ἂν ἀπείη τοῦ χρόνος εἶναι, ὡς ἄλλου ὄντος τοῦ ἐν ᾧ ἡ κίνησις, ἄλλου τῆς κινήσεως αὐτῆς οὔσης. Καὶ ἄλλων λεγομένων καὶ λεχθέντων ἂν ἀρκοῖ τοῦτο καὶ ὅτι κίνησις μὲν ἂν καὶ παύσαιτο καὶ διαλείποι, χρόνος δὲ οὔ. Εἰ δὲ τὴν τοῦ παντὸς κίνησιν μὴ διαλείπειν τις λέγοι, ἀλλὰ καὶ αὕτη, εἴπερ τὴν περιφορὰν λέγοι, ἐν χρόνῳ τινὶ περιφέροιτ' ἂν εἰς τὸ αὐτό, οὐκ ἐν ᾧ τὸ ἥμισυ ἤνυσται, καὶ ὁ μὲν ἂν εἴη ἥμισυς, ὁ δὲ διπλάσιος, κινήσεως τοῦ παντὸς οὔσης ἑκατέρας, τῆς τε εἰς τὸ αὐτὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰς τὸ ἥμισυ ἡκούσης. Καὶ τὸ ὀξυτάτην δὲ καὶ ταχίστην λέγειν τὴν τῆς ἐξωτάτης σφαίρας κίνησιν μαρτυρεῖ τῷ λόγῳ· ὥστε ἕτερον ἡ κίνησις αὐτῆς καὶ ὁ χρόνος. Ταχίστη γὰρ πασῶν δηλονότι τῷ ἐλάττονι χρόνῳ τὸ μεῖζον καὶ τὸ μέγιστον διάστημα ἀνύειν· τὰ δ' ἄλλα βραδύτερα τῷ ἐν πλείονι ἀνύειν καὶ μέρος αὐτοῦ.

Εἰ τοίνυν μηδ' ἡ κίνησις τῆς σφαίρας ὁ χρόνος, σχολῇ γ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτή, ἢ ἐκ τοῦ κινεῖσθαι ὑπενοήθη χρόνος εἶναι.

Ἆρ' οὖν κινήσεώς τι; Εἰ μὲν διάστημα, πρῶτον μὲν οὐ πάσης κινήσεως τὸ αὐτό, οὐδὲ τῆς ὁμοειδοῦς· θᾶττον γὰρ καὶ βραδύτερον ἡ κίνησις καὶ ἡ ἐν τόπῳ. Καὶ εἶεν ἄν ἄμφω μετρούμεναι αἱ διαστάσεις ἐνὶ ἑτέρῳ, ὃ δὴ ὀρθότερον ἄν τις εἴποι χρόνον. Ποτέρας δὲ αὐτῶν τὸ διάστημα χρόνος, μᾶλλον δὲ τίνος αὐτῶν ἀπείρων οὐσῶν ; Εἰ δὲ τῆς τεταγμένης, οὐ πάσης μὲν οὐδὲ τῆς τοιαύτης· πολλαὶ γὰρ αὗται· ὥστε καὶ πολλοὶ χρόνοι ἅμα ἔσονται. Εἰ δὲ τῆς τοῦ παντὸς διάστημα, εἰ μὲν τὸ ἐν αὐτῇ τῇ κινήσει διάστημα,

8 1 οὖν om. ABEF || 10 καὶ αὕτη post τινὶ del. Volkmann | 18 ἀνύειν coni. Kirchhoff : ἂν codd. || 27 ὃ δὴ Kirchhoff : ὃ δὴ codd. || 31 αὐτῇ : αὐτοῦ A.

y aurait alors plusieurs temps à la fois. Est-ce l'intervalle du mouvement de l'univers? Si c'est l'intervalle qui est dans le mouvement même de l'univers, qu'est-ce autre chose que ce mouvement lui-même? Mais c'est, dit-on, un intervalle de telle longueur déterminée [jour, mois, année]. Ou bien cette longueur a pour mesure la longueur de l'espace que le mouvement a parcouru ; mais alors ce n'est plus du temps, mais de l'espace. Ou bien ce mouvement n'aura cet intervalle que parce qu'il se continue et ne cesse pas, mais reprend chaque fois. C'est dire seulement que ce mouvement se multiplie ; et si, en observant ce mouvement, on déclare qu'il se multiplie, le temps n'en ressort pas plus clairement que si l'on disait que la chaleur se multiplie. On a seulement d'une part un mouvement qui se produit, puis se produit à nouveau et ainsi de suite (de la même manière que l'eau d'un fleuve coule, puis coule encore, et ainsi indéfiniment), et d'autre part, l'intervalle que l'on observe en chacun d'eux. Quant au renouvellement du mouvement, il s'exprimera par un nombre, comme deux ou trois ; quant à l'intervalle, ce sera une longueur dans l'espace. Ainsi donc le temps serait un certain nombre du mouvement, comme dix, ou bien l'intervalle du mouvement qui apparaît dans l'espace qu'il parcourt (mais cet intervalle n'implique aucune idée du temps ; il est simplement une certaine longueur parcourue dans le temps). Ou bien enfin le temps ne sera pas du tout intervalle ; il sera dans le mouvement comme en un sujet, et l'on reviendra ainsi à l'autre thèse qui dit que le temps est un mouvement ; car l'intervalle du mouvement n'est point en dehors du mouvement ; il y a intervalle, quand le mouvement n'est pas instantané. Mais si l'instantané diffère du non instantané, en ce que l'instantané n'est pas dans le temps, en quoi le non instantané différera-t-il de l'instantané, sinon parce qu'il est dans le temps? Et alors le mouvement qui s'étend dans un intervalle et l'intervalle lui-même ne sont pas eux-mêmes le temps ; ils sont dans le temps. Le temps est-il l'intervalle du mouvement, en ce sens qu'il est l'intervalle non du mouvement lui-même, mais l'intervalle le long duquel le mouvement s'étend, en progressant en quelque sorte avec lui? Mais on ne nous dit pas ce qu'est cet intervalle. Évidemment, c'est bien le temps, puisque c'est en lui que le mouvement s'opère ; mais c'était précisément la question que

τί ἂν ἄλλο ἢ ἡ κινησις ἂν εἴη; Τοσήδε μέντοι· τὸ δὲ τοσόνδε τοῦτο ἤτοι τῷ τόπῳ, ὅτι τοσόσδε ὂν διεξῆλθε, μετρηθήσεται, καὶ τὸ διάστημα τοῦτο ἔσται· τοῦτο δὲ οὐ χρόνος, ἀλλὰ τόπος· ἢ αὐτὴ ἡ κίνησις τῇ συνεχείᾳ αὐτῆς καὶ τῷ μὴ εὐθὺς πεπαῦσθαι, ἀλλ' ἐπιλαμβάνειν ἀεί, τὸ διάστημα ἕξει. Ἀλλὰ τοῦτο τὸ πολὺ τῆς κινήσεως ἂν εἴη· καὶ εἰ μὲν εἰς αὐτήν τις βλέπων ἀποφανεῖται πολλήν, ὥσπερ ἂν εἴ τις πολὺ τὸ θερμὸν λέγοι, οὐδὲ ἐνταῦθα χρόνος φανεῖται οὐδὲ προσπίπτει, ἀλλὰ κίνησις πάλιν καὶ πάλιν, ὥσπερεὶ ὕδωρ ῥέον πάλιν καὶ πάλιν, καὶ τὸ ἐπ' αὐτοῦ διάστημα θεωρούμενον. Καὶ τὸ μὲν πάλιν καὶ πάλιν ἔσται ἀριθμός, ὥσπερ δυὰς ἢ τριάς, τὸ δὲ διάστημα τοῦ ὄγκου. Οὕτως οὖν καὶ πλῆθος κινήσεως ὡς δεκάς, ἢ ὡς τὸ ἐπιφαινόμενον τῷ οἷον ὄγκῳ τῆς κινήσεως διάστημα, ὃ οὐκ ἔχει ἔννοιαν χρόνου, ἀλλὰ ἔσται τὸ τοσόνδε τοῦτο γενόμενον ἐν χρόνῳ, ἢ ὁ χρόνος οὐκ ἔσται πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν ὑποκειμένῳ τῇ κινήσει, συμβαίνει τε πάλιν αὖ κίνησιν τὸν χρόνον λέγειν· οὐ γὰρ ἔξω αὐτῆς τὸ διάστημα, ἀλλὰ κίνησις οὐκ ἀθρόα. Τοῦ δὲ μὴ ἀθρόα εἰ τὸ ἀθρόον ⟨τῷ μὴ⟩ ἐν χρόνῳ, τίνι διοίσει τοῦ ἀθρόως, ἢ τῷ τὸ μὴ ἀθρόον ἐν χρόνῳ; Ὥστε ἡ διεστῶσα κίνησις καὶ τὸ διάστημα αὐτῆς οὐκ αὐτὸ χρόνος, ἀλλ' ἐν χρόνῳ. Εἰ δὲ τὸ διάστημα τῆς κινήσεως λέγοι τις χρόνον, οὐ τὸ αὐτῆς τῆς κινήσεως. ἀλλὰ παρ' ὃ αὐτὴ ἡ κίνησις τὴν παράτασιν ἔχει οἷον συμπαραθέουσα ἐκείνῳ· τί δὲ τοῦτό ἐστιν οὐκ εἴρηται. Δῆλον γάρ, ὅτι τοῦτό ἐστιν ὁ χρόνος, ἐν ᾧ γέγονεν ἡ κίνησις. Τοῦτο δ' ἦν ὃ ἐξ ἀρχῆς ἐζήτει ὁ λόγος, τί ἄν ἐστιν ὁ χρόνος· ἐπεὶ ὅμοιόν τε γίνεται καὶ ταὐτὸ οἷον εἴ τις ἐρωτηθεὶς τί ἐστι χρόνος, λέγοι κινήσεως διάστημα ἐν χρόνῳ. Τί οὖν ἐστι τοῦτο τὸ διάστημα, ὃ δὴ χρόνον καλεῖ ὁ τῆς κινήσεως τοῦ οἰκείου διαστήματος ἕξω τιθέμενος;

46 τὸ omis. AE || 49 αὐτῆς: αὐτοῦ AF (cum ῆς sup. lin.) || 50 τοῦ δὲ μὴ ἀθρόα: τὸ δὲ μὴ ἀθρόα codd. τὸ δὲ μὴ ἀθρόον Volkmann || τῷ μὴ inserui.

nous posions au début ; qu'est-ce que le temps ? Cette thèse revient à répondre, quand on vous demande la nature du temps, que c'est un intervalle de mouvement dans le temps. Mais qu'est-ce que cet intervalle que l'on appelle le temps si on en fait autre chose que l'intervalle proprement dit du mouvement ?

En dernier lieu reste une difficulté pour ceux qui mettaient l'intervalle appelé temps dans le mouvement lui-même : où mettront-ils la durée du repos ? Car aussi longtemps tel objet se meut, aussi longtemps tel autre peut rester immobile ; la durée du repos est la même que celle du mouvement, et elle est évidemment différente à la fois du mouvement et du repos. Qu'est donc cet intervalle et quelle est sa nature ? Ce ne peut-être un intervalle de lieu, puisque le lieu, lui aussi, est étranger au mouvement et au repos.

9 Examinons en quel sens on a dit que le temps est le *nombre* ou la *mesure du mouvement ?* (*Mesure* vaut d'ailleurs mieux, puisque le temps est continu). D'abord il faut se demander comme tout à l'heure, à propos de l'intervalle du mouvement, si l'on entend parler de la mesure de toute espèce de mouvement. Comment en effet évaluer le mouvement irrégulier et non uniforme ? Quel en est le nombre ? Quelle en est la mesure ? D'après quoi se fait cette mesure ?

Si maintenant on évalue par la même mesure un mouvement régulier ou non, et, en général un mouvement quelconque lent ou rapide, ce nombre ou cette mesure, qui est le temps, sera semblable au nombre dix qui mesure également des chevaux et des bœufs, ou à ces mesures de volume qui servent indifféremment aux matières liquides ou solides. Si telle est la mesure appelée temps, on a bien dit ce qu'elle mesure, à savoir des mouvements, on n'a pas encore dit ce qu'elle est. Comme on peut penser le nombre dix abstraction faite des chevaux dont il est le nombre, comme la mesure a sa nature propre avant d'avoir rien mesuré, ne doit-il pas en être ainsi du temps, s'il est une mesure ? Alors, ou bien, pris en lui-même, il est un nombre, et en quoi différera-t-il d'un nombre tel que le nombre dix, ou d'un nombre quelconque composé d'unités ? Ou bien il est une mesure continue, et il ne sera qu'une mesure de telle dimension, par exemple une coudée.

Il faut donc plutôt, évidemment, qu'il soit une grandeur à

Καὶ γὰρ αὖ καὶ ἐν αὐτῇ ὁ τιθέμενος τῇ κινήσει τὸ διάστημα τὴν τῆς ἡρεμίας διάστασιν ποῖ θήσεται, ἄπορος ἔσται. Ὅσον γὰρ κινεῖταί τι, τοσοῦτον ἂν σταίη καὶ ἄλλο, καὶ εἴποις ἂν τόν χρόνον ἑκατέρου τὸν αὐτὸν εἶναι, ὡς ἄλλον δηλονότι ἀμφοῖν ὄντα. Τί οὖν ἐστι καὶ τίνα φύσιν ἔχει τοῦτο τὸ διάστημα; Ἐπείπερ τοπικὸν οὐχ οἷόν τε· ἐπεὶ καὶ τοῦτό γε ἔξωθέν ἐστιν.

9 Ἀριθμὸς δὲ κινήσεως ἢ μέτρον — βέλτιον γὰρ οὕτω συνεχοῦς οὔσης — πῶς, σκεπτέον. Πρῶτον μὲν οὖν καὶ ἐνταῦθα τὸ πάσης ὁμοίως ἀπορητέον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ διαστήματος τῆς κινήσεως, εἴ τις τῆς πάσης εἶναι λέγοι. Πῶς γὰρ ἄν τις ἀριθμήσειε τὴν ἄτακτον καὶ ἀνώμαλον ἢ τίς ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ κατὰ τί τὸ μέτρον;

Εἰ δέ τῷ αὐτῷ ἑκατέραν καὶ ὅλως πᾶσαν, ταχεῖαν, βραδεῖαν, ἔσται ὁ ἀριθμὸς καὶ τὸ μέτρον τοιοῦτον, οἷον εἰ δεκὰς εἴη μετροῦσα καὶ ἵππους καὶ βοῦς, ἢ εἰ τὸ αὐτὸ μέτρον καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν εἴη. Εἰ δὴ τοιοῦτον μέτρον, τίνων μέν ἐστιν ὁ χρόνος εἴρηται, ὅτι κινήσεων, αὐτὸς δὲ ὃ ἔστιν οὔπω εἴρηται. Εἰ δὲ ὥσπερ δεκάδος ληφθείσης καὶ ἄνευ ἵππων ἔστι νοεῖν τὸν ἀριθμόν, καὶ τὸ μέτρον μέτρον ἐστὶ φύσιν ἔχον τινά, κἂν μήπω μετρῇ, οὕτω δεῖ ἔχειν καὶ τὸν χρόνον μέτρον ὄντα — εἰ μὲν τοιοῦτόν ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ οἷον ἀριθμός, τί ἂν τοῦδε τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ κατὰ τὴν δεκάδα ἢ ἄλλου ὁτουοῦν διαφέροι μοναδικοῦ; Εἰ δὲ συνεχὲς μέτρον ἐστί, ποσόν τι ὂν μέτρον ἔσται, οἷον τὸ πηχυαῖον. Μέγεθος τοίνυν ἔσται, οἷον γραμμὴ συνθέουσα δηλονότι κινήσει. Ἀλλ' αὕτη συνθέουσα πῶς μετρήσει τὸ ᾧ συνθεῖ; Τί γὰρ μᾶλλον ὁποτερονοῦν θάτερον; Καὶ

9 2 συνεχοῦς οὔσης Kirchhoff : συνεχούσης codd. || 3 τὸ πάσης del. Müller || 6 ἢ κατὰ : ἢ τί κατὰ Marc A Vat. || τὸ om. AF || 9 τὸ αὐτό : τῷ αὐτῷ Vat. || 11 ὅτι κινήσεων del. Müller || 19 πηχυαῖον. μέγεθος Kirchhoff : πηχυαῖον μέγεθος . μέγεθος codd. || 20 αὕτη : αὐτή Marc C.

la manière d'une ligne qui accompagne le mouvement dans son cours. Mais comment cette ligne, si elle progresse avec le mouvement, mesurera-t-elle ce qui l'a fait progresser? Pourquoi la ligne mesure-t-elle le mouvement, plutôt que le mouvement ne mesure la ligne? De plus il est mieux et il est plus vraisemblable de placer cette grandeur non en un mouvement quelconque, mais en celui qu'elle accompagne; cette grandeur doit être continue, dans la mesure où continuera le mouvement qu'elle accompagne. Mais alors, ce qui mesure ne doit pas être pris à part et en dehors du mouvement qui est mesuré. Que sera donc cette chose qui mesure? Le mouvement, dit-on, est la chose mesurée; ce qui mesure, c'est la grandeur. Mais lequel des deux est le temps, le mouvement qui est mesuré ou la grandeur qui le mesure? Le temps en effet sera ou bien le mouvement mesuré par la grandeur, ou bien la grandeur qui le mesure, ou bien ce qui emploie cette grandeur comme on emploie une coudée pour mesurer la dimension du mouvement. (En tout cela, la thèse se soutient mieux, comme nous l'avons dit, si on ne parle que du mouvement uniforme; car sans l'uniformité du mouvement, et, plus encore, sans un mouvement uniforme unique, celui de l'univers, la thèse qui pose que le temps est une mesure, serait bien plus difficile à admettre). Supposons d'abord que le temps est le mouvement mesuré et mesuré par la grandeur; le mouvement, s'il doit être mesuré, ne peut l'être par lui-même; il doit l'être par autre chose que lui; mais, si le mouvement a une mesure autre que lui-même et s'il nous faut, pour le mesurer, une mesure continue comme lui, il faut également que cette grandeur qui le mesure soit elle-même mesurée, afin que la grandeur du mouvement ait sa mesure dans la grandeur de l'espace, selon lequel on le mesure. Et alors le temps sera la quantité, évaluée en nombre, de la grandeur qui accompagnait le mouvement, mais non point cette grandeur elle-même. Or cette quantité, qu'est-elle sinon un nombre composé d'unités? L'on doit se demander comment elle mesurera. Si on le découvre, on découvrira aussi que ce qui mesure ce n'est pas le temps, mais un temps de telle durée; or ce n'est pas la même chose; autre chose est de dire le temps, autre chose tel temps; avant de nous dire combien il y a de temps, il faut nous dire ce qu'est ce temps dont on nous dit le combien. De plus, puisque ce nombre

βέλτιον τίθεσθαι καὶ πιθανώτερον οὐκ ἐπὶ πάσης, ἀλλ᾽ ᾗ συνθεῖ. Τοῦτο δὲ συνεχὲς δεῖ εἶναι, ᾗ ἐφέξει ἡ συνθέουσα. Ἀλλ᾽ οὐκ ἔξωθεν δεῖ τὸ μετροῦν λαμβάνειν οὐδὲ χωρίς, ἀλλὰ ὁμοῦ κίνησιν μεμετρημένην. Καὶ τί τὸ μετροῦν ἔσται; Ἡ μεμετρημένη μὲν ἡ κίνησις ἔσται, μεμετρηκὸς δὲ ἔσται μέγεθος. Καὶ ποῖον αὐτῶν ὁ χρόνος ἔσται; Ἡ κίνησις ἡ μεμετρημένη, ἢ τὸ μέγεθος τὸ μετρῆσαν; Ἢ γὰρ ἡ κίνησις ἔσται ἡ μεμετρημένη ὑπὸ τοῦ μεγέθους ὁ χρόνος, ἢ τὸ μέγεθος τὸ μετρῆσαν, ἢ τὸ τῷ μεγέθει χρησάμενον, ὥσπερ τῷ πήχει πρὸς τὸ μετρῆσαι ὅση ἡ κίνησις. Ἀλλ᾽ ἐπὶ μὲν πάντων τούτων ὑποθέσθαι, ὅπερ εἴπομεν, πιθανώτερόν ἐστι τὴν ὁμαλὴν κίνησιν· ἄνευ γὰρ ὁμαλότητος καὶ προσέτι μιᾶς καὶ τῆς τοῦ ὅλου ἀπορώτερον τὸ τοῦ λόγου τῷ θεμένῳ ὁπωσοῦν μέτρον γίνεται. Εἰ δὲ δὴ μεμετρημένη κίνησις ὁ χρόνος καὶ ὑπὸ τοῦ ποσοῦ μεμετρημένη, ὥσπερ τὴν κίνησιν, εἰ ἔδει μεμετρῆσθαι, οὐχ ὑπ᾽ αὐτῆς ἔδει μεμετρῆσθαι, ἀλλ᾽ ἑτέρῳ, οὕτως ἀνάγκη, εἴπερ μέτρον ἔξει ἄλλο ἡ κίνησις παρ᾽ αὑτήν, καὶ διὰ τοῦτο ἐδεήθημεν τοῦ συνεχοῦς μέτρου εἰς μέτρησιν αὐτῆς, τὸν αὐτὸν τρόπον δεῖ καὶ τῷ μεγέθει αὐτῷ μέτρου, ἵν᾽ ἡ κίνησις τοσοῦδε γεγενημένου τοῦ καθ᾽ ὃ μετρεῖται ὅση μετρηθῇ. Καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ μεγέθους ἔσται ⟨τοῦ⟩ τῇ κινήσει παρομαρτοῦντος ἐκεῖνος ὁ χρόνος, ἀλλ᾽ οὐ τὸ μέγεθος τὸ συνθέον τῇ κινήσει. Οὗτος δὲ τίς ἂν εἴη ἢ ὁ μοναδικός; Ὅς ὅπως μετρήσει ἀπορεῖν ἀνάγκη. Ἐπεί, κἂν τις ἐξεύρῃ ὅπως, οὐ χρόνον εὑρήσει μετροῦντα, ἀλλὰ τὸν τοσόνδε χρόνον· τοῦτο δὲ οὐ ταὐτὸν χρόνῳ. Ἕτερον γὰρ εἰπεῖν χρόνον, ἕτερον δὲ τοσόνδε χρόνον· πρὸ γὰρ τοῦ τοσόνδε δεῖ ὅ τι πότ᾽ ἐστὶν ἐκεῖνο εἰπεῖν, ὃ τοσόνδε ἐστίν. Ἀλλ᾽ ὁ ἀριθμὸς ὁ μετρήσας τὴν κίνησιν ἔξωθεν τῆς κινήσεως ὁ χρόνος, οἷον ἡ δεκὰς ἐπὶ τῶν ἵππων οὐ μετὰ

27 ποῖον: πότερον dubit. Creuzer || 32 δεῖ ante ὅπερ ins. F in marg. || 33 ἔστι: Kirchhoff: εἶναι codd. || 41 ἵν᾽ ἡ Kirchhoff: ἵν᾽ ᾗ ἡ codd. || 43 τοῦ Kirchhoff || παρομαρτοῦντος: τοῦ παρομαρτοῦντος Marc A.

qui mesure le mouvement est en dehors du mouvement, il est comme le nombre dix qui n'est pas uni aux chevaux que l'on compte. On n'a donc pas dit ce qu'est spécialement ce nombre appelé temps, puisqu'il est ce qu'il est, avant toute mesure, comme le nombre dix.

Ce nombre ne serait-il pas celui qui, juxtaposé au mouvement, « le mesure selon l'antériorité et la postériorité? » Mais on ne voit pas bien encore quel est ce nombre qui mesure selon l'antériorité et la postériorité. Eh bien! soit, en mesurant selon l'antériorité et la postériorité, déterminées par un point du temps ou de quelque autre manière que ce soit, ce nombre mesure en se conformant au temps. Puisqu'il mesure le mouvement par ce qui est avant ou après tel instant, il est bien attaché au temps et en contact avec lui (sans doute les mots antérieur et postérieur se disent aussi de l'étendue ; par exemple le point de départ de la course dans un stade est antérieur ; mais on les prend ici ou du moins il faut les prendre en un sens local). D'une manière générale, l'antérieur est le temps qui finit à l'instant présent, et le postérieur, le temps qui commence à l'instant présent. Donc ce n'est pas encore le temps, ce nombre qui mesure un mouvement quelconque, et même le mouvement régulier d'après l'antériorité et la postériorité. D'autre part, pourquoi faudrait-il l'intervention d'un nombre pour que le temps existe (ce nombre étant pris d'ailleurs soit comme mesuré, soit comme mesurant ; car le même nombre peut être mesuré et mesurant), pourquoi donc un nombre, et pourquoi ne suffira-t-il pas du mouvement, auquel appartiennent pourtant fort bien l'antériorité et la postériorité? Cela reviendrait à dire qu'une grandeur reste indéterminée, s'il n'y a pas eu quelqu'un pour voir quelle mesure elle avait! De plus, puisque l'on dit que le temps est infini et puisqu'il l'est réellement, quel rapport un nombre aurait-il avec lui? Il faut pour cela en extraire une certaine portion, laquelle d'ailleurs possède l'être, même avant qu'on l'ait mesurée. Et puis, pourquoi le temps n'existerait-il pas avant qu'il y ait une pensée qui le mesure à moins qu'on n'aille dire qu'il est engendré par la pensée? Il n'est point nécessaire qu'on le mesure pour qu'il existe ; une chose a sa durée, même si on ne la mesure pas. Répondrait-on que c'est l'âme qui emploie la grandeur à mesurer cette

τῶν ἵππων λαμβανομένη. Τίς οὖν οὗτος ὁ ἀριθμὸς οὐκ εἴρηται, ὃς πρὸ τοῦ μετρεῖν ἔστιν ὅπερ ἔστιν, ὥσπερ ἡ δεκάς.

Ἢ οὗτος, ὃς κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τῆς 55
κινήσεως παραθέων ἐμέτρησεν. Ἀλλ' οὗτος ὁ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον οὔπω δῆλος ὅστις ἔστιν. Ἀλλ' οὖν κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον μετρῶν εἴτε σημείῳ εἴθ' ὁτῳοῦν ἄλλῳ πάντως κατὰ χρόνον μετρήσει. Ἔσται οὖν οὗτος ὁ μετρῶν τὴν κίνησιν τῷ προτέρῳ καὶ ὑστέρῳ 60
ἐχόμενος τοῦ χρόνου καὶ ἐφαπτόμενος, ἵνα μετρῇ. Ἢ γὰρ τὸ τοπικὸν πρότερον καὶ ὕστερον, οἷον ἡ ἀρχὴ τοῦ σταδίου, λαμβάνεται, ἢ ἀνάγκη τὸ χρονικὸν λαμβάνειν. Ἔστι γὰρ ὅλως τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὸ μὲν χρόνος ὁ εἰς τὸ νῦν λήγων, τὸ δὲ ὕστερον ὃς ἀπὸ τοῦ νῦν ἄρχεται. 65
Ἄλλο τοίνυν ἀριθμοῦ τοῦ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον μετροῦντος τὴν κίνησιν οὐ μόνον ἡντιναοῦν, ἀλλὰ καὶ τὴν τεταγμένην, ὁ χρόνος. Ἔπειτα διὰ τί ἀριθμοῦ μὲν προσγεγενημένου εἴτε κατὰ τὸ μεμετρημένον εἴτε κατὰ τὸ μετροῦν· εἴη γὰρ ἂν τὸν αὐτὸν καὶ μετροῦντα καὶ μεμετρη- 70
μένον εἶναι· ἀλλ' οὖν διά τί ἀριθμοῦ μὲν γενομένου χρόνος ἔσται, κινήσεως δὲ οὔσης καὶ τοῦ προτέρου πάντως ὑπάρχοντος περὶ αὐτὴν καὶ τοῦ ὑστέρου οὐκ ἔσται χρόνος; Ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι τὸ μέγεθος μὴ εἶναι ὅσον ἔστιν, εἰ 75
μή τις τὸ ὅσον ἔστι τοῦτο λάβοι. Ἀπείρου δὲ τοῦ χρόνου ὄντος καὶ λεγομένου πῶς ἂν περὶ αὐτὸν ἀριθμὸς εἴη; Εἰ μή τις ἀπολαβὼν μέρος τι αὐτοῦ μετροῖ, ἐν ᾧ συμβαίνει εἶναι καὶ πρὶν μετρηθῆναι. Διὰ τί δὲ οὐκ ἔσται πρὶν καὶ ψυχὴν τὴν μετροῦσαν εἶναι; Εἰ μή τις τὴν γένεσιν αὐτοῦ 80
παρὰ ψυχῆς λέγοι γίνεσθαι. Ἐπεὶ διά γε τὸ μετρεῖν οὐδαμῶς ἀναγκαῖόν ἐστιν· ὑπάρχει γὰρ ὅσον ἔστι, κἂν μή τις μετρῇ. Τὸ δὲ τῷ μεγέθει χρησάμενον πρὸς τὸ μετρῆσαι

60 ὁ χρόνος ante οὗτος del. Kirchhoff || 63 λαμβάνεται A Darm. : λαμβάνειν || 65 ὕστερον del. Kirchhoff || 70 εἴη : ἔστι BC || 81 ἐστιν Volkmann : εἶναι codd. || 82 μετρῆσαι ex corr. in Ciz : μετρῆσαν codd. μετρεῖν καὶ F in marg.

durée? Quel rapport cela a-t-il avec la notion commune de temps[1]?

10 Enfin, si le temps est un *accompagnement du mouvement*, il n'est pas possible de comprendre ni même de dire ce qu'il est avant d'avoir expliqué ce que veut dire le mot *accompagner*. Il faudrait rechercher si cet accompagnement est postérieur au mouvement, lui est simultané, ou bien lui est antérieur ; quoi que l'on choisisse, on parle de cet accompagnement comme étant dans le temps. Le temps sera alors un accompagnement du mouvement dans le temps.

Mais nous cherchons non pas ce que le temps n'est pas, mais ce qu'il est ; beaucoup de nos devanciers ont souvent traité cette question, et si l'on exposait leurs thèses une à une, ainsi que tout ce qui a été dit en passant sur le sujet, ce serait une véritable histoire. Il est d'ailleurs possible de tirer de ce que nous avons dit une réponse à la thèse que le temps est la mesure du mouvement de l'univers ; toutes mes observations contre la doctrine du temps mesure du mouvement conviendront aussi contre cette thèse, à l'exception de ce qui concerne l'irrégularité du mouvement. Poursuivons donc et disons ce qu'il faut penser de la nature du temps.

11 Il faut nous reporter à cette manière d'être qui, disions-nous, était celle de l'éternité : vie immuable, donnée tout entière à la fois, infinie, absolument fixe, en repos dans l'Un et dirigée vers l'Un. Il n'y avait pas encore de temps, ou du moins il n'y en avait pas pour les êtres intelligibles ; cela ne veut pas dire que le temps sera engendré après eux, mais qu'il leur est postérieur logiquement et par nature. Puisque ces êtres restent en eux-mêmes dans une tranquillité absolue, de quelle chute est donc né le temps? On ne peut [sans doute], pour le dire, invoquer les Muses[2], puisqu'elles n'existaient pas

1. Tout le chapitre est une critique de la théorie d'Aristote, exposée dans la *Physique*, IV, 11-14, que Plotin suit dans tous ses détails ; Plotin fait même entrer dans sa critique les difficultés qu'Aristote soulève contre sa propre théorie ; le dernier argument (p. 140, l. 78 sq.) ne fait que répéter l'objection d'Aristote (11, 219 a 27) : « S'il n'y avait pas d'âme, le temps existerait-il ? »

2. Allusion au début d'une cosmogonie telle que celle d'Hésiode,

τὴν ψυχὴν ἄν τις λέγοι· τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη πρὸς ἔννοιαν χρόνου;

10 Τὸ δὲ παρακολούθημα λέγειν τῆς κινήσεως, τί ποτε τοῦτό ἐστιν, οὐκ ἔστι διδάσκειν οὐδὲ εἰρηκέναι, πρὶν εἰπεῖν τί ἐστι τὸ παρακολουθοῦν· ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἴσως εἴη ὁ χρόνος. Ἐπισκεπτέον δὲ τὸ παρακολούθημα τοῦτο εἴτε ὕστερον εἴτε ἅμα εἴτε πρότερον, εἴπερ τι ἔστι τοιοῦτον παρακολούθημα· ὅπως γὰρ ἂν λέγηται, ἐν χρόνῳ λέγεται. Εἰ ⟨δὲ⟩ τοῦτο, ἔσται ὁ χρόνος παρακολούθημα κινήσεως ἐν χρόνῳ.

Ἀλλ' ἐπειδὴ οὐ τί μή ἐστι ζητοῦμεν. ἀλλὰ τί ἐστιν, εἴρηταί τε πολλὰ πολλοῖς τοῖς πρὸ ἡμῶν καθ' ἑκάστην θέσιν, ἃ εἴ τις διεξίοι, ἱστορίαν μᾶλλον ἂν ποιοῖτο, ὅσον τε ἐξ ἐπιδρομῆς εἴρηταί τι περὶ αὐτῶν, ἔστι δὲ καὶ πρὸς τὸν λέγοντα μέτρον κινήσεως τοῦ παντὸς ἐκ τῶν ἤδη εἰρημένων ἀντιλέγειν τά τε ἄλλα ὅσα ⟨τε⟩ νῦν περὶ μέτρου κινήσεως εἴρηται — χωρὶς γὰρ τῆς ἀνωμαλίας πάντα τὰ ἄλλα καὶ πρὸς αὐτοὺς ἁρμόσει — εἴη ἂν ἀκόλουθον εἰπεῖν, τί ποτε δεῖ νομίζειν τὸν χρόνον εἶναι.

11 Δεῖ δὴ ἀναγαγεῖν ἡμᾶς αὐτοὺς πάλιν εἰς ἐκείνην τὴν διάθεσιν ἣν ἐπὶ τοῦ αἰῶνος ἐλέγομεν εἶναι, τὴν ἀτρεμῆ ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἄπειρον ἤδη ζωὴν καὶ ἀκλινῆ πάντη καὶ ἐν ἑνὶ καὶ πρὸς ἓν ἑστῶσαν· χρόνος δὲ οὔπω ἦν, ἢ ἐκείνοις γε οὐκ ἦν, γενησόμενον δὲ χρόνον *** λόγῳ καὶ φύσει τοῦ ὑστέρου. Τούτων δὴ οὖν ἡσυχίαν ἀγόντων ἐν αὐτοῖς, ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος, τὰς μὲν Μούσας οὔπω τότε οὔσας οὐκ ἄν τις [ἴσως] καλοῖ

10 1 λέγειν : λέγεται A || 2 διδάσκειν Müller : διδάσκοντος || 7 δὲ Kirchhoff || ἱστορίαν — ποιοῖτα fortasse post ὅσον — αὐτῶν ponenda sunt. || 14 τε Kirchhoff || 16 ἃ ante καὶ del. Kirchhoff || αὐτοὺς : αὐτῆς B.

11 5 χρόνον del. Müller : post χρόνον lacunam conicio ; suppleo ex. gr. οὐ σημαίνοντος ἀλλὰ || 7 ἐν ἑαυτῇ post πρῶτον scrib. Marc A || 8 ἴσως seclusi.

encore [sans doute on le pourrait si elles existaient à ce moment]. Peut-être peut-on demander au temps lui-même comment il est apparu et comment il est né. Et voici ce qu'il nous dirait de lui-même :

Avant d'avoir engendré l'antériorité et de lui avoir lié la postérité, qu'elle réclame, il reposait dans l'être ; il n'était pas le temps, il gardait sa complète immobilité dans l'être. Mais la nature curieuse d'action, qui voulait être maîtresse d'elle-même et être à elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent. Alors elle bougea, et lui aussi se mit en mouvement ; ils se dirigèrent vers un avenir toujours nouveau, un état non pas identique à leur état précédent, mais différent, et sans cesse changeant. Et après avoir cheminé quelque peu, ils firent le temps, qui est une image de l'éternité. Il y avait en effet dans l'âme une puissance agitée qui voulait toujours faire passer ailleurs les objets qu'elle voyait dans le monde intelligible ; mais l'âme se refusait à ce que tout l'être intelligible lui fût présent d'un coup. Elle fait comme la raison spermatique qui sort d'un germe immobile, se développe en évoluant peu à peu, semble-t-il, vers la pluralité, et manifeste sa pluralité en se divisant ; au lieu de garder son unité interne, elle la prodigue à l'extérieur, et perd sa force dans ce progrès même. De même, l'âme fit le monde sensible à l'image du monde intelligible ; et elle le fit mobile non pas du mouvement intelligible, mais d'un mouvement semblable à celui-ci et qui aspire à en être l'image ; d'abord elle se rendit elle-même temporelle en produisant le temps à la place de l'éternité ; puis elle soumit au temps le monde engendré par elle, et le mit tout entier dans le temps, où elle renferma tout son développement. En effet comme le monde se meut dans l'âme (car l'univers sensible n'a pas un autre lieu que l'âme)[1], il se meut aussi dans le temps qui appartient à cette âme. L'âme produit ses actes l'un après l'autre, dans une succession toujours variée; avec un nouvel acte

ou encore à celle de Phérécyde de Syros, où le Temps apparaît comme le premier principe ; il y a peut-être une intention critique contre ceux qui aimaient mieux commenter ces antiques théogonies que le *Timée* de Platon.

2. D'après le *Timée*, 36 d-e. Plotin fait du temps le résultat du mouvement par lequel l'âme procède hors de l'intelligence.

εἰπεῖν τοῦτο· [ἀλλ' ἴσως εἴπερ ἦσαν καὶ αἱ Μοῦσαι τότε·]
αὐτὸν δ' ἄν τις τάχα τὸν γενόμενον χρόνον, ὅπως ἐστὶν
ἐκφανεὶς καὶ γενόμενος. Λέγοι δ' ἂν περὶ αὐτοῦ ὧδέ πως·
ὡς πρότερον πρὶν τὸν πρότερον δὴ τοῦτο γεννῆσαι καὶ
τοῦ ὑστέρου δεηθῆναι σὺν αὐτῷ ἐν τῷ ὄντι ἀνεπαύετο
χρόνος οὐκ ὤν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ καὶ αὐτὸς ἡσυχίαν ἦγε.
Φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς βουλομένης
καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἑλο-
μένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ
ἔπειτα ἀεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταὐτόν, ἀλλ' ἕτερον, εἶθ'
ἕτερον, κινούμενοι μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι
αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα. Ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν
τις δύναμις οὐχ ἥσυχος, τὸ δ' ἐκεῖ δρώμενον ἀεὶ μετα-
φέρειν εἰς ἄλλο βουλομένη, τὸ μὲν ἀθρόον αὐτῇ πᾶν
παρεῖναι οὐκ ἤθελεν· ὥσπερ δ' ἐκ σπέρματος ἡσύχου
ἐξελίττων αὐτὸν ὁ λόγος διέξοδον εἰς πολύ, ὡς οἴεται,
ποιεῖ ἐμφανίζων τὸ πολὺ τῷ μερισμῷ καὶ ἀνθ' ἑνὸς ἐν αὐτῷ
οὐκ ἐν αὐτῷ τὸ ἓν δαπανῶν εἰς μῆκος ἀσθενέστερον
πρόεισιν, οὕτω δὴ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητὸν
μιμήσει ἐκείνου κινούμενον κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ
τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν
ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα·
ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ ἐν
χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι τὰς τούτου διεξόδους
ἁπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβοῦσα· ἐν ἐκείνῃ γάρ κινούμενος
— οὐ γάρ τις αὐτῷ τοῦδε τοῦ παντὸς τόπος ἢ ψυχὴ —
καὶ ἐν τῷ ἐκείνης αὖ ἐκινεῖτο χρόνῳ. Τὴν γὰρ ἐνέργειαν
αὐτῆς παρεχομένη ἄλλην μετ' ἄλλην, εἶθ' ἑτέραν πάλιν

9 οὐδ' post ἴσως ins. Kirchhoff || ἴσως εἴπερ : ἴσως ὅπερ Ciz ἵνα ὅπερ Vat. || ἀλλ' ἴσως — τότε del. Müller et seclusi, verbo ἴσως lectoris cujusdam conjecturam indicante || 20 εἰργάσμεθα : εἰργασάμεθα EF Darm. || 22 βουλομένη Kirchhoff : βουλομένης codd. || 25 ἐμφανίζων coni. Schegk in annot. ad Monac. C, e Creuzero : ἀφανίζων codd. || 34 αὐτῷ Kirchoff : αὐτοῦ codd. || 36 αὐτῆς : αὐτοῦ A Darm.

elle engendre ce qui suit ; et en même temps qu'un autre acte de pensée qui suit le précédent, se produit au jour un événement qui n'existait pas auparavant. C'est que ni sa pensée n'est en acte ni sa vie actuelle n'est semblable à sa vie précédente. Et, en même temps et par là même que c'est une vie différente, elle occupe un temps différent. Ainsi la vie de l'âme, en se dissociant, occupe du temps ; la partie de cette vie qui avance occupe à chaque instant un temps nouveau ; sa vie passée occupe le temps passé. Dire que le temps est la vie de l'âme consistant dans le mouvement par lequel l'âme passe d'un état de vie à un autre état de vie, ne serait-ce pas dire quelque chose ? L'éternité, c'est une vie dans le repos et l'identité, vie identique à elle-même et infinie. Or, le temps est l'image de l'éternité et doit être à l'éternité comme l'univers sensible est au monde intelligible ; donc, au lieu de la vie intelligible, une autre vie, qui appartient à cette puissance de l'âme et qu'on appelle vie par homonymie ; au lieu du mouvement de l'intelligence, le mouvement d'une partie de l'âme ; au lieu de l'identité, de l'uniformité, de la permanence, le changement et l'activité toujours différente ; au lieu de l'indivisibilité et de l'unité, une image de l'unité, l'un qui est dans le continu ; au lieu d'une infinité qui est un tout, un progrès incessant à l'infini ; au lieu de ce qui est tout entier à la fois, un tout qui doit venir parties par parties et qui est toujours à venir. Ainsi l'univers sensible imitera ce tout compact et infini du monde intelligible, en aspirant à des acquisitions sans cesse nouvelles dans l'existence ; son être sera alors l'image de l'être intelligible [1].

Mais n'allons pas prendre le temps en dehors de l'âme, pas plus que l'éternité en dehors de l'être ; il n'accompagne pas l'âme, il ne lui est pas postérieur ; mais il se manifeste en elle, il est en elle, et il lui est uni, comme l'éternité à l'être intelligible.

12 D'après cela, il faut concevoir la nature du temps comme un allongement progressif de la vie de l'âme ; ce progrès consiste en changements uniformes et semblables les uns aux autres ; il s'opère silencieusement grâce à la conti-

1. Tout le chapitre n'est qu'un commentaire de l'expression du *Timée* (37 e), le temps image mobile de l'éternité.

ἐφεξῆς, ἐγέννα τε μετὰ τῆς ἐνεργείας τὸ ἐφεξῆς καὶ συμπροῆει μετὰ διανοίας ἑτέρας μετ' ἐκείνην τὸ μὴ πρότερον ὄν, ὅτι οὐθ' ἡ διάνοια ἐνεργηθεῖσα ἦν οὔθ' ἡ νῦν ζωὴ ὁμοία τῇ πρὸ αὐτῆς. Ἅμα οὖν ζωὴ ἄλλη καὶ τῷ ἄλλη χρόνον εἶχεν ἄλλον. Διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε καὶ τὸ πρόσω ἀεὶ τῆς ζωῆς χρόνον ἔχει ἀεὶ καὶ ἡ παρελθοῦσα ζωὴ χρόνον ἔχει παρεληλυθότα. Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἆρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν ; Εἰ γὰρ αἰών ἐστι ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι, ὥσπερ καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἀντὶ μὲν ζωῆς τῆς ἐκεῖ ἄλλην δεῖ ζωὴν τὴν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὥσπερ ὁμώνυμον λέγειν εἶναι καὶ ἀντὶ κινήσεως νοερᾶς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν, ἀντὶ δὲ ταυτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἑνὸς εἴδωλον τοῦ ἑνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἕν, ἀντὶ δὲ ἀπείρου ἤδη καὶ ὅλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς ἀεί, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον καὶ ἀεὶ ἐσόμενον ὅλον. Οὕτω γὰρ μιμήσεται τὸ ἤδη ὅλον καὶ ἀθρόον καὶ ἄπειρον ἤδη, εἰ ἐθελήσει ἀεὶ προσκτώμενον εἶναι ἐν τῷ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ εἶναι οὕτω τὸ ἐκείνου μιμήσεται. Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος, οὐδ' αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον, ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, ὥσπερ κἀκεῖ ὁ αἰών.

12 Νοῆσαι δὲ δεῖ καὶ ἐντεῦθεν, ὡς ἡ φύσις αὕτη, τὸ τοιούτου μῆκος βίου ἐν μεταβολαῖς προιὸν ὁμαλαῖς τε καὶ

40 καὶ τῷ Kirchhoff : καὶ τὸ codd. || 44 βίον ζωὴν Simplicius : βίον χρόνον AF βίον χρόνον ζωὴν B Ciz Vat || 45 ζωὴ : ζωῆς Simplic. || 54 ἓν : ὂν Simplicius || ἤδη omis. Simplic. || 60 οὐδὲ omis. C.

12 1 χρόνος post αὕτη del. Kirchhoff || 2 τοιούτου : τοιοῦτον Ciz || μῆκος : μήκους E.

nuité de l'action de l'âme. Faisons maintenant remonter par la pensée cette puissance de l'âme dans l'intelligible ; arrêtons cette vie (qui d'ailleurs, en fait, ne peut s'arrêter ni cesser, puisqu'elle est en l'âme non pas un acte intérieur et dirigé vers elle-même, mais une production et une génération). Supposons pourtant qu'elle n'agit plus et que cet acte s'arrête ; supposons que cette partie de l'âme retourne à l'intelligible et à l'éternité et à l'immobile permanence : qu'y aurait-il alors après l'éternité? Pourquoi le changement, si tout reste dans l'unité? Pourquoi l'antériorité, et pourquoi la postériorité ? Ou plutôt : à quoi l'âme appliquerait-elle sa pensée sinon à l'intelligible dans lequel elle est? Bien plus, elle n'y appliquerait même pas sa pensée ; car il faudrait, pour cela, qu'elle s'en éloignât. La sphère céleste elle-même n'existerait pas, puisqu'elle ne peut exister avant que le temps soit né ; car elle est en lui et se meut en lui. Dira-t-on seulement qu'elle s'arrêterait? Mais ce repos ne pourrait être mesuré qu'autant que l'âme continuerait à agir et serait en dehors de l'éternité. Donc, puisque le temps est anéanti, quand l'âme s'en va s'unir à l'intelligible, il est clair qu'il est produit par l'initiative du mouvement de l'âme vers les choses sensibles et par la vie de l'âme qui commence alors. C'est pourquoi Platon dit que « le temps est né avec cet univers » ; l'âme l'engendre en engendrant l'univers. L'univers est produit dans un acte qui est le temps lui-même, et il est dans le temps. Dira-t-on que, pour Platon, les révolutions des astres sont aussi des temps? Qu'on se souvienne qu'il dit que les astres ont été engendrés pour manifester le temps, « pour en marquer les divisions » et « pour permettre de le mesurer aisément ». Comme il est impossible de déterminer le temps lui-même par l'âme, et comme les parties du temps ne peuvent être mesurées par elles-mêmes, parce que le temps est invisible et insaisissable, et surtout parce que l'on ne sait pas encore compter, l'âme « produit le jour et la nuit » ; grâce à leur différence, on a l'idée du nombre deux ; et c'est de là, dit Platon, que vient la notion de nombre[1]. A l'intervalle qui

1. Ces quatre citatations faites, d'ailleurs sans exactitude, proviennent du passage du *Timée* qui suit celui qui a été commenté au chapitre précédent : la première 38 b, la seconde 38 c, la troisième et la quatrième 39 b.

ὁμοίαις ἀψοφητὶ προιούσαις, συνεχὲς τὸ τῆς ἐνεργείας ἔχει. Εἰ δὴ πάλιν τῷ λόγῳ ἀναστρέψαι ποιήσαιμεν τὴν δύναμιν ταύτην καὶ παύσαιμεν τοῦδε τοῦ βίου, ὃν νῦν ἔχει ἄπαυστον ὄντα καὶ οὔποτε λήξοντα, ὅτι ψυχῆς τινος ἀεὶ οὔσης ἐστὶν ἐνέργεια, οὐ πρὸς αὐτὴν οὐδ' ἐν αὐτῇ, ἀλλ' ἐν ποιήσει καὶ γενέσει — εἰ οὖν ὑποθοίμεθα μηκέτι ἐνεργοῦσαν, ἀλλὰ παυσαμένην ταύτην τὴν ἐνέργειαν καὶ ἐπιστραφὲν καὶ τοῦτο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἐκεῖ καὶ τὸν αἰῶνα καὶ ἐν ἡσυχίᾳ μένον, τί ἂν ἔτι μετὰ αἰῶνα εἴη; Τί δ' ἂν ἄλλο καὶ ἄλλο πάντων ἐν ἑνὶ μεινάντων; Τί δ' ἂν ἔτι πρότερον; Τί δ' ἂν ὕστερον ἢ μᾶλλον; Ποῦ δ' ἂν ἔτι ψυχὴ ἐπιβάλλοι εἰς ἄλλο ἢ ἐν ᾧ ἔστι; Μᾶλλον δὲ οὐδὲ τούτῳ· ἀφεστήκοι γὰρ ἂν πρότερον, ἵνα ἐπιβάλλῃ. Ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτὴ εἴη, ἢ οὐ πρότερον ὑπάρχει ἢ χρόνος· ἐν χρόνῳ γὰρ καὶ αὕτη καὶ ἔστι καὶ κινεῖται, κἂν στῇ ἐκείνης ἐνεργούσης, ὅση ἡ στάσις αὐτῆς μετρήσομεν, ἕως ἐκείνη τοῦ αἰῶνος ἐστιν ἔξω. Εἰ οὖν ἀποστάσης ἐκείνης καὶ ἑνωθείσης ἀνῄρηται χρόνος, δηλονότι ἡ ταύτης ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινήσεως καὶ οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννᾷ. Διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγονέναι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντὸς ἐγέννησεν. Ἐν γὰρ τῇ τοιαύτῃ ἐνεργείᾳ καὶ τόδε γεγένηται τὸ πᾶν· καὶ ἡ μὲν χρόνος, τὸ δὲ ἐν χρόνῳ. Εἰ δέ τις λέγοι χρόνους λέγεσθαι αὐτῷ καὶ τὰς τῶν ἄστρων φοράς, ἀναμνησθήτω, ὅτι ταῦτά φησι γεγονέναι πρὸς δήλωσιν καὶ διορισμὸν χρόνου καὶ τὸ ἵνα ᾖ μέτρον ἐναργές. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἦν τὸν χρόνον αὐτὸν τῇ ψυχῇ ὁρίσαι οὐδὲ μετρεῖν παρ' αὐτοῖς ἕκαστον αὐτοῦ μέρος ἀοράτου ὄντος καὶ οὐ ληπτοῦ καὶ μάλιστα ἀριθμεῖν οὐκ εἰδόσιν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιεῖ, δι' ὃν ἦν δύο τῇ ἑτερότητι λαβεῖν, ἀφ' οὗ ἔννοιά, φησιν, ἀριθμοῦ. Εἶθ' ὅσον τὸ ἀπ' ἀνατολῆς εἰς

12 4 ἔχει Volkmann: ἔχον codd. || 19 τοῦ αἰῶνος B: τοῦ αἰῶνος ἡ στάσις AEF || 25 τὸ con. Kirchhoff in praef.: ὁ codd.

est entre un lever du soleil et son lever suivant correspond un égal intervalle de temps ; car le mouvement du soleil, sur lequel nous nous appuyons, est un mouvement uniforme, et par lui nous mesurons le temps. Nous mesurons le temps, dis-je ; car ce n'est pas le temps lui-même qui est la mesure S'il était une mesure, comment pourrait-il mesurer lui-même ? Comment pourrait-il énoncer les mesures qu'il fait, en disant : tel intervalle est aussi grand que moi ? Mais c'est selon lui que la mesure s'opère ; il n'existe qu'afin de mesurer, il n'est pas lui-même une mesure. Le mouvement de l'univers est bien mesuré quant au temps ; le temps n'est point essentiellement une mesure du mouvement ; il est d'abord autre chose, et, par accident, il fait connaître la quantité du mouvement. En prenant un mouvement unique qui s'opère en un temps déterminé, et en comptant plusieurs fois ce mouvement, on pourra arriver à saisir combien de temps s'est écoulé depuis le point de départ ; ainsi il n'est pas déplacé de dire que le mouvement qui est la révolution du soleil, mesure la grandeur du temps ; elle nous fait connaître par sa propre quantité la quantité de temps écoulé, que l'on ne peut saisir ni comprendre d'une autre manière. Le temps est donc mesuré, c'est-à-dire rendu manifeste, par la révolution du soleil ; il n'est pas engendré par cette révolution, il est seulement connu par elle. Ainsi la mesure du mouvement, c'est l'intervalle mesuré par un mouvement déterminé ; il est mesuré par le mouvement, mais il n'est pas le mouvement ; en tant qu'il mesure les autres mouvements, il est différent de ce qu'il était en tant qu'il était lui-même mesuré ; et il n'est mesuré que par accident. Définir le temps par la révolution du soleil, c'est comme si, pour définir la grandeur, on disait qu'elle est l'espace mesuré par une coudée, sans dire d'ailleurs ce qu'elle est elle-même. C'est encore comme si, ne pouvant pas montrer ce que le mouvement est en lui-même parce qu'il échappe à la définition, on disait qu'il est ce qui est mesuré par l'espace parcouru ; prenant l'espace parcouru pour le mouvement, on dirait alors que la quantité du mouvement est égale à cet espace.

13 Ainsi la révolution solaire nous fait connaître le temps, parce qu'elle a lieu en lui. Mais le temps lui-même ne doit

τὸ πάλιν λαμβάνουσιν ἦν ὅσον χρόνου διάστημα ὁμαλοῦ ὄντος τοῦ τῆς κινήσεως εἴδους, ὅτῳ ἐπερειδόμεθα, ἔχειν καὶ οἷον μέτρῳ χρώμεθα τῷ τοιούτῳ· μέτρῳ δὲ τοῦ χρόνου· οὐ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς μέτρον. Πῶς γὰρ ἂν καὶ μετροῖ καὶ τί ἂν λέγοι μετρῶν τοσοῦτον εἶναι, ὅσον ἐγὼ τοσόνδε; Τίς οὖν ὁ ἐγώ; Ἢ καθ' ὃν ἡ μέτρησις. Οὐκοῦν ἄν, ἵνα μετρῇ, καὶ μὴ μέτρον. Ἢ οὖν κίνησις ἡ τοῦ παντὸς μετρουμένη κατὰ χρόνον ἔσται, καὶ ὁ χρόνος οὐ μέτρον ἔσται κινήσεως κατὰ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ὢν ἄλλο τι πρότερον παρέξει δήλωσιν τοῦ ὁπόση ἡ κίνησις. Καὶ ἡ κίνησις δὲ ληφθεῖσα ἡ μία ἐν τοσῷδε χρόνῳ πολλάκις ἀριθμουμένη εἰς ἔννοιαν ἀνάξει τοῦ ὁπόσος παρελήλυθεν· ὥστε τὴν κίνησιν καὶ τὴν περιφορὰν εἴ τις λέγοι τρόπον τινὰ μετρεῖν τὸν χρόνον ὅσον οἷόν τε ὡς δηλοῦσαν ἐν τῷ αὐτῆς τοσῷδε τὸ τοσόνδε τοῦ χρόνου, οὐκ ὂν λαβεῖν οὐδὲ συνεῖναι ἄλλως, οὐκ ἄτοπος τῆς δηλώσεως. Τὸ οὖν μετρούμενον ὑπὸ τῆς περιφορᾶς — τοῦτο δέ ἐστι τὸ δηλούμενον — ὁ χρόνος ἔσται, οὐ γεννηθεὶς ὑπὸ τῆς περιφορᾶς, ἀλλὰ δηλωθείς· καὶ οὕτω τὸ μέτρον τῆς κινήσεως τὸ μετρηθὲν ὑπὸ κινήσεως ὡρισμένης καὶ μετρούμενον ὑπὸ ταύτης ἄλλο ἂν αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ ᾗ μετροῦν ἄλλο ἦν καὶ ᾗ μετρούμενον ἕτερον, μετρούμενον δὲ κατὰ συμβεβηκός. Καὶ οὕτως ἂν ἐλέγετο, ὡς εἰ τὸ μετρούμενον ὑπὸ πήχεως λέγοι τις τὸ μέγεθος εἶναι ὅ τι πότ' ἐστὶν ἐκεῖνο μὴ λέγων, μέγεθος ὁριζόμενος, καὶ οἷον εἴ τις τὴν κίνησιν αὐτὴν οὐ δυνάμενος τῷ ἀόριστον εἶναι δηλῶσαι λέγοι τὸ μετρούμενον ὑπὸ τόπου· λαβὼν γὰρ τόπον τις, ὃν ἐπεξῆλθεν ἡ κίνησις, τοσαύτην ἂν εἶπεν εἶναι, ὅσος ὁ τόπος.

13 Χρόνον οὖν ἡ περιφορὰ δηλοῖ, ἐν ᾧ αὐτή. Δεῖ δὲ αὐτὸν τὸν χρόνον μηκέτι τὸ ἐν ᾧ ἔχειν, ἀλλὰ πρῶτον αὐτὸν

38 μετρῶν : ὁ μετρῶν dubit. Creuzer || 45 ἀνάξει AEF : ἄξει A ex corr. Ciz Marc A ἐξει B || 48 οὐκ — ἄλλως del. Müller || 54 ᾗ — ᾗ. Kirchhoff : εἰ codd. || 55 κατὰ Kirchhoff : καὶ codd.

plus rien avoir en quoi exister. Il est dès l'abord par lui-même ce qu'il est ; dans son cours uniforme et régulier se produisent les états de mouvement ou de repos des autres choses ; il apparaît et se manifeste à notre pensée grâce à certains mouvements ou à certains repos réguliers, mais plutôt grâce au mouvement ; car le mouvement nous amène plus facilement que le repos à passer au temps et à le connaître ; et il est plus aisé de saisir la durée d'un mouvement que celle d'un repos. C'est pourquoi certains philosophes[1] ont été amenés à dire qu'il était la mesure du mouvement et non pas ce qui était mesuré par le mouvement, puis à ajouter que, tel qu'il est, il est mesuré par le mouvement, sans dire pourtant que c'est là, pour lui, un caractère purement accidentel ; or, ce sont deux propositions inverses l'une de l'autre. Peut-être ne sont-elles pas inverses pour eux ; mais nous ne comprenons pas comment c'est possible ; et, quand ils déclarent sans ambages que la mesure est dans la chose mesurée, nous n'arrivons pas à saisir leurs opinions. Nous ne les comprenons pas sans doute parce qu'ils ne font pas connaître dans leurs écrits ce qu'il est, s'il est ce qui mesure ou bien ce qui est mesuré, et qu'ils écrivent comme pour des gens au courant qui ont suivi leurs leçons. Pour Platon, il dit que le temps n'est, dans son essence, ni ce qui mesure ni ce qui est mesuré, mais que, pour le rendre manifeste, la révolution céleste a un minimum [la révolution diurne], qui correspond à la plus petite des divisions du temps [jour] ; par là on peut connaître la grandeur du temps écoulé. Quant à l'essence du temps, lorsqu'il veut montrer ce qu'elle est, il dit qu' « il est né en même temps que le ciel », sur « le modèle » de l'éternité, dont il est « l'image mobile » ; « mobile », c'est-à-dire que le temps n'est pas permanent parce que la vie de l'âme dont il accompagne le cours n'est pas non plus permanente ; « en même temps que le ciel », parce que cette vie produit le ciel et la même vie produit le temps. Et si cette vie pouvait revenir à l'unité, le temps, qui est en elle, s'arrêterait par là même, avec le ciel, dès qu'il ne possède plus cette vie. Et si, considérant l'antérieur et le postérieur qui

1. C'est la théorie d'Aristote, déjà critiquée plus haut, et accusée ici de contradiction et d'obscurité. Plotin vise en particulier le cercle vicieux, impliqué dans la *Physique*, IV, 12, 220 b, 14-16.

εἶναι ὅς ἐστιν, ἐν ᾧ τὰ ἄλλα κινεῖται καὶ ἔστηκεν ὁμαλῶς καὶ τεταγμένως, καὶ παρὰ μέν τινος τεταγμένου ἐμφαίνεσθαι καὶ προφαίνεσθαι εἰς ἔννοιαν, οὐ μέντοι γίνεσθαι, εἴτε ἑστῶτος εἴτε κινουμένου, μᾶλλον μέντοι κινουμένου· μᾶλλον γὰρ κινεῖ εἰς γνώρισιν καὶ μετάβασιν ἐπὶ τὸν χρόνον ἡ κίνησις ἥπερ ἡ στάσις καὶ γνωριμώτερον τὸ ὁπόσον κεκίνηταί τι ἢ ὅσον ἔστηκε. Διὸ καὶ κινήσεως ἠνέχθησαν εἰς τὸ εἰπεῖν μέτρον ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν κινήσει μετρούμενον, εἶτα προσθεῖναι τί ὧν κινήσει μετρεῖται καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γινόμενόν τι περὶ αὐτοῦ εἰπεῖν καὶ ταῦτα ἐνηλλαγμένως. Ἀλλ' ἴσως ἐκεῖνοι οὐκ ἐνηλλαγμένως, ἡμεῖς δὲ οὐ συνίεμεν, ἀλλὰ σαφῶς λεγόντων μέτρον κατὰ τὸ μετρούμενον οὐκ ἐτυγχάνομεν τῆς ἐκείνων γνώμης. Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ συνιέναι ἡμᾶς, ὅτι τί ὧν εἴτε μετροῦν εἴτε μετρούμενον οὐκ ἐκδηλοῦσι διὰ τῶν συγγραμμάτων ὡς εἰδόσι καὶ ἠκροαμένοις αὐτῶν γράφοντες. Ὁ μέντοι Πλάτων οὔτε μετροῦν εἴρηκεν οὔτε μετρούμενον ὑπό τινος τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἀλλὰ εἰς δήλωσιν αὐτοῦ τὴν περιφορὰν ἐλάχιστόν τι εἰληφέναι πρὸς ἐλάχιστον αὐτοῦ μέρος, ὡς ἐντεῦθεν γινώσκειν δύνασθαι, οἷον καὶ ὅσον ὁ χρόνος. Τὴν μέντοι οὐσίαν αὐτοῦ δηλῶσαι θέλων ἅμα οὐρανῷ φησι γεγονέναι κατὰ παράδειγμα αἰῶνος καὶ εἰκόνα κινητήν, ὅτι μὴ μένει μηδ' ὁ χρόνος τῆς ζωῆς οὐ μενούσης, ᾗ συνθεῖ καὶ συντρέχει· ἅμα οὐρανῷ δέ, ὅτι ζωὴ ἡ τοιαύτη καὶ τὸν οὐρανὸν ποιεῖ καὶ μία ζωὴ οὐρανὸν καὶ χρόνον ἐργάζεται. Ἐπιστραφείσης οὖν ζωῆς ταύτης εἰς ἕν, εἰ δύναιτο, ὁμοῦ καὶ χρόνος πέπαυται ἐν τῇ ζωῇ ὢν ταύτῃ καὶ οὐρανὸς τὴν ζωὴν ταύτην οὐκ ἔχων. Εἰ δέ τις τῆσδε μὲν τῆς ζωῆς καὶ τῆς κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον λαμβάνων χρόνον λέγοι· εἶναι γάρ τι τοῦτο· τῆς δ'

13 4-5 ἐμφαίνεσθαι : ἐκφαίνεσθαι || 11 ὧν Simplic. : ὅν || 12 τι περί Kirchhoff : περί τι codd. omisso τι in B || 16 ὧν Kirchhoff : ὅν codd. 24 κατὰ Kirchhoff : καὶ codd. || 31 τῆσδε μὲν deest in E add. in marg. in A || τῆς ζωῆς καὶ omis. BC Ciz Vat.

sont dans la vie et le mouvement du ciel, on dit : c'est là le temps, car le temps est quelque chose du mouvement ; si l'on refuse ensuite d'y voir en outre quelque chose d'un mouvement plus réel qui, lui aussi, contient de l'antérieur et postérieur, on commet une grande absurdité en accordant à un mouvement inanimé l'antérieur et le postérieur et, par conséquent le temps, et en le refusant à ce mouvement à l'image duquel pourtant le mouvement inanimé existe, à ce mouvement d'où proviennent primitivement l'antérieur et le postérieur ; car ce mouvement est spontané ; chacun de ses propres actes, il les produit l'un à la suite de l'autre, et, en les produisant l'un à la suite de l'autre, il engendre le passage de l'un à l'autre. Nous expliquons le mouvement de l'univers en disant que l'univers est enveloppé dans l'âme ; nous disons aussi que ce mouvement est dans le temps ; pourquoi alors ne disons-nous pas que le mouvement de l'âme qui se développe incessamment en elle est également dans le temps ? C'est parce que, avant l'âme, il n'y a que l'éternité qui n'accompagne pas le cours de la vie de l'âme et ne lui est pas coextensive. Ainsi l'âme est la première à aller jusqu'au temps, qu'elle engendre et qu'elle possède avec ses propres actes. Pourquoi le temps est-il partout ? C'est que l'âme n'est absente d'aucune partie du monde, pas plus que notre âme n'est absente d'aucune partie de notre corps. Dire que le temps consiste en quelque chose qui n'a ni substance, ni existence, c'est évidemment dire que Dieu lui-même se trompe, en disant : tel être a été et sera ; il ne sera ou il n'a été que dans la mesure où existe ce en quoi il affirme qu'il sera [ou qu'il a été]. Il faut d'ailleurs un autre développement pour répondre à cette thèse.

En dehors des points traités, il faut encore songer à ceci : en apercevant de combien a avancé un homme qui se déplace, on saisit aussi la quantité de son mouvement. De même, lorsque l'on observe le mouvement actuel de cet homme, par exemple le mouvement des jambes, on voit aussi la quantité du mouvement qu'il avait accompli avant ce mouvement actuel, pour autant du moins qu'il continuait à mouvoir son corps. Donc, pour savoir combien de temps se meut un corps, on rapportera ce mouvement à un mouvement déterminé [celui du ciel], qui est le principe, et à la durée de ce mouvement ; puis on rapportera le mouvement du ciel au

ἀληθεστέρας κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον
ἐχούσης μὴ λέγοι τι εἶναι, ἀτοπώτατος ἂν εἴη, κινήσει
μὲν ἀψύχῳ διδοὺς ἔχειν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον καὶ χρόνον 35
παρ' αὐτήν, κινήσει δέ, καθ' ἣν καὶ αὕτη ὑφέστηκε κατὰ
μίμησιν, μὴ διδοὺς τοῦτο, παρ' ἧς καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ
ὕστερον πρώτως ὑπέστη αὐτουργοῦ οὔσης κινήσεως καὶ
ὥσπερ τὰς ἐνεργείας αὐτῆς ἑκάστας γεννώσης, οὕτως καὶ
τὸ ἐφεξῆς, καὶ ἅμα τῇ γεννήσει καὶ τὴν μετάβασιν αὐτῶν. 40
Διὰ τί οὖν ταύτην μὲν τὴν κίνησιν τὴν τοῦ παντὸς
ἀνάγομεν εἰς περιοχὴν ἐκείνης καὶ ἐν χρόνῳ φαμέν, οὐχὶ
δέ γε καὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν τὴν ἐν αὐτῇ ἐν διεξόδῳ
οὖσαν ἀϊδίῳ; Ἢ ὅτι τὸ πρὸ αὐτῆς ἐστιν αἰὼν οὐ συμπα-
ραθέων οὐδὲ συμπαρατείνων αὐτῇ. Πρώτη οὖν αὕτη εἰς 45
χρόνον καὶ χρόνον ἐγέννησε καὶ σὺν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτῆς
ἔχει. Πῶς οὖν πανταχοῦ; Ὅτι κἀκείνη οὐδενὸς ἀφέστηκε
τοῦ κόσμου μέρους, ὥσπερ οὐδ' ἡ ἐν ἡμῖν οὐδενὸς ἡμῶν
μέρους. Εἰ δέ τις ἐν οὐχ ὑποστάσει ἢ ἐν οὐχ ὑπάρξει τὸν
χρόνον λέγοι, δηλονότι ψεύσεται καὶ τὸν θεὸν αὐτόν, ὅταν 50
λέγῃ ἦν καὶ ἔσται· οὕτω γὰρ ἔσται καὶ ἦν, ὡς τὸ ἐν ᾧ
λέγει αὐτὸν ἔσεσθαι. Ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος
τρόπος λόγων. Ἐκεῖνο δὲ ἐνθυμεῖσθαι δεῖ πρὸς ἅπασι τοῖς
εἰρημένοις, ὡς, ὅταν τις τὸν κινούμενον ἄνθρωπον λαμ-
βάνῃ ὅσον προελήλυθε, καὶ τὴν κίνησιν λαμβάνει ὅση, καὶ 55
ὅταν τήν κίνησιν, οἷον τὴν διὰ σκελῶν, ὁρᾷ καὶ τὸ πρὸ
τῆς κινήσεως ταύτης ἐν αὐτῷ κίνημα ὅτι τοσοῦτον ἦν, εἴ
γε ἐπὶ τοσοῦτον συνεῖχε τὴν κίνησιν τοῦ σώματος. Τὸ μὲν
δὴ σῶμα τὸ κινούμενον τὸν τοσόνδε χρόνον ἀνάξει ἐπὶ τὴν
κίνησιν τὴν τοσήνδε· αὕτη γὰρ αἰτία· καὶ τὸν χρόνον 60
ταύτης, ταύτην δὲ ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν, ἥτις τὰ

48 ἡμῶν Kirchhoff : ἡμῖν codd. || 50 ψεύσεται coni. Kirchhoff : ψεύδεσθαι || καὶ τὸν : καὶ τὸ ACE || 51 ὡς τό : ὡς ἂν τό C || 53 ἐκεῖνο δὲ usque ad finem Porphyrii epicheirema esse videtur Heinemann, p. 96 || 56 καὶ τὸ Kirchhoff : τῷ καὶ codd. τῷ (punctis notat.) καὶ τὸ F.

mouvement de l'âme, duquel résulte sa répartition en égales durées. Et le mouvement de l'âme, à qui le rapporter ? A l'être qu'on voudra, en tout cas à un être désormais indivisible, qui est donc un être primitif, qui contient tout le reste, mais qui n'aura plus rien pour le contenir. Il en est ainsi de l'âme de l'univers. — Et en nous ? Le temps y est-il aussi ? — Il est dans l'âme universelle, et, par conformité, dans toutes les âmes, puisque toutes ne font qu'une [1] ; aussi le temps ne se dispersera-t-il pas entre elles, pas plus que l'éternité ne se disperse dans les êtres de même espèce qui le contiennent tous.

1. L'unité des durées de chacune des âmes est donc pour Plotin solidaire de l'unité substantielle des âmes ; mais l'on verra plus tard (cf. *Enn.* 4, 3, 2-7 et la notice) que cette unité est telle qu'elle n'absorbe pas et ne contredit pas leur individualité ; elle pourrait laisser par conséquent un caractère individuel et propre à la durée de chacune des âmes.

ἴσα διειστήκει. Τὴν οὖν κίνησιν τῆς ψυχῆς εἰς τί ; Εἰς ὃ γάρ ἐθελήσει, ἀδιάστατον ἤδη. Τοῦτο τοίνυν τὸ πρώτως καὶ τὸ ἐν ᾧ τὰ ἄλλα· αὐτὸ δὲ οὐκέτι ἐν ᾧ· οὐ γὰρ ἕξει. Καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦ παντὸς ὡσαύτως. Ἆρ' οὖν καὶ ἐν 65
ἡμῖν ὁ χρόνος ; Ἢ ἐν ψυχῇ τῇ τοιαύτῃ πάσῃ καὶ ὁμοειδῶς ἐν πᾶσι καὶ αἱ πᾶσαι μία. Διὸ οὐ διασπασθήσεται ὁ χρόνος· ἐπεὶ οὐδ' ὁ αἰὼν ὁ κατ' ἄλλο ἐν τοῖς ὁμοειδέσι πᾶσιν.

64 τοῦτο τοίνυν τὸ πρώτως post ἕξει del. Kirchhoff || 66 ὁ χρόνος Simplic. : χρόνος codd. || 67 πᾶσι C Marc A Simplic. : πάσῃ ABEF.

NOTICE

Nous avons en ce traité la production la plus caractéristique et peut-être la plus achevée, au point de vue de la forme et de la pensée, de toutes les œuvres de Plotin. Le début est bien fait pour étonner le lecteur ; Plotin s'amuse à reproduire à peu près textuellement une phrase de l'*Éthique à Nicomaque* (X, 1, 1172 b 9) ; selon Aristote, Eudoxe faisait du plaisir le souverain bien, « parce qu'on voit tous les êtres le désirer, les êtres raisonnables comme les bêtes. » Plotin reprend la phrase, mais il y remplace plaisir par contemplation et aux bêtes il ajoute les plantes ! Le lecteur ancien devait forcément se rappeler que le chapitre de l'*Éthique* d'où est tiré le passage précédait de peu les chapitres où Aristote faisait sans doute de la contemplation le souverain bien, mais la réservait à l'homme, et, dans l'homme, à ce qu'il y a de plus divin dans son intelligence (X, 7). Plotin l'étend à tous les êtres et à tous les modes d'activité ; au chapitre VI de l'*Éthique*, Aristote avait opposé le jeu à l'activité sérieuse, dont la contemplation est une forme plus haute que l'action ; c'est certainement ce chapitre que vise Plotin, lorsqu'il nous dit que le jeu est lui-même une forme de la contemplation. Plotin sait d'ailleurs qu'il ne s'oppose pas moins aux idées stoïciennes courantes ; la contemplation ne peut être, pour les stoïciens, qu'une connaissance intellectuelle, qui se superpose aux forces naturelles dénuées de représentations et aux représentations sans raison.

Mais les réalités fondamentales, nature, âme, raison sont-elles simplement additionnées l'une à l'autre, comme paraissent le vouloir les Stoïciens? C'est cette thèse que Plotin conteste; à ces réalités distinctes, échafaudées les unes sur les autres, il substitue une réalité fondamentale unique, celle qui se trouve au sommet de la hiérarchie, à savoir la contemplation, dont les autres ne sont que des formes plus ou moins dégradées.

Son effort principal va être de démontrer que la notion de contemplation est beaucoup plus vaste que ne l'a cru Aristote; au-dessous de la contemplation parfaite, qui est celle de l'intelligence, il y a en effet une série de contemplations, dont chacune est le modèle de celle qui la suit; en termes techniques, la contemplation admet de l'antérieur et du postérieur. De plus, il démontrera que la hiérarchie des termes *nature, âme, raison* désigne la série de ces contemplations depuis la plus effacée jusqu'à la plus élevée; chacun de ces termes contient d'ailleurs plusieurs formes de contemplation, elles-mêmes hiérarchisées. Ainsi la nature, la force qui fait pousser les êtres est, à son sommet, une raison séminale analogue à l'âme, à son degré intermédiaire, une raison qui se multiplie avec les êtres à réaliser, enfin, au dernier rang, la raison ou pensée réalisée dans un objet naturel (ch. 2). Ainsi l'âme a une partie qui est en haut, près de l'intelligible, et des parties inférieures qui, en se multipliant, gardent ce qu'elles peuvent de la contemplation de la partie supérieure (ch. 5). En résumé toutes les formes de vie depuis la vie intellectuelle supérieure jusqu'à celle d'une plante sont des formes de la pensée, et l'adéquation est complète entre la notion de vie et celle de contemplation (ch. 8).

Il reste cependant, après cela, à résoudre la plus grande des difficultés, en mettant l'accent sur un des paradoxes les plus violents qu'ait jamais produit la philosophie. En effet chacun de ces termes, nature, âme, raison, était avant tout entendu par les Stoïciens comme des forces actives ou productrices, plus ou moins pénétrées de pensée. En faire de simples actes de pensée, des contemplations, c'était leur

retirer leur capacité productrice, *à moins de montrer que la contemplation est en même temps production.* Or c'est là le paradoxe que Plotin soutient, à propos de tous les niveaux de réalité, avec une variété et une abondance, vraiment déconcertantes, d'arguments et d'images.

La nature d'abord (ch. 2 à 4). Elle est, dit-on, motrice. Mais est-ce à la manière d'un artisan qui remue ses machines? On ne peut expliquer par des machines toutes les productions naturelles; de plus (et c'est là, semble-t-il, une objection *ad hominem* au mécanisme tel qu'il se trouve exposé au chapitre 10 du *De Animalium motu* d'Aristote), toute action mécanique suppose un point d'appui immobile; la nature, en tant qu'agissante, devrait donc être immobile. Cette immobilité est celle d'une raison ou d'une pensée, sorte d'intuition silencieuse. Mais « la pensée par elle-même, dit Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 a 35), ne meut rien; seule est motrice la pensée qui existe en vue d'une fin et qui est pratique », qui, en un mot, concerne les choses contingentes, celles qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, tandis que la pensée théorique ne s'attache qu'au nécessaire. Pourtant, si cette raison est une contemplation, que pourrait-elle introduire dans les choses, sinon une image d'elle-même, une contemplation inférieure? Elle produit les êtres comme un géomètre qui, pensant des figures, les tracerait inconsciemment, donc comme un appendice de sa propre contemplation; cet appendice (ce sont les objets sensibles) est lui-même sans force productrice, parce qu'il est au plus bas niveau, et plutôt objet de contemplation qu'acte de contempler : la nature, à ce degré inférieur, produit les choses comme un homme d'intelligence faible, incapable d'atteindre l'intelligible, en produit, comme il peut, des images sensibles. L'action productrice, en un mot, n'ajoute rien à la contemplation; elle est plutôt le résultat de sa déchéance.

Les deux chapitres suivants (5 et 6), sur l'âme, sont résumés, ainsi que les trois chapitres précédents, au chapitre 7, qui a bien l'apparence d'être un sommaire ajouté par Por-

phyre. L'âme, sous sa plus haute forme, contemple l'intelligible, et, comme un savant, arrivé à la plénitude de sa science, répand chez ses disciples des images de sa science, elle répand, au-dessous d'elle, des images de sa contemplation, qui sont les âmes inférieures. Ces âmes inférieures, partout présentes, ne vont-elles pas agir et sortir ainsi de la contemplation ? Sans doute, mais l'action n'est, pour ainsi dire, qu'une contemplation retardée ; on n'agit qu'en vue de contempler ; l'âme agit pour posséder un bien qu'elle ne possède pas ; or, pour un âme, posséder un bien, c'est le contempler ; elle recherche, discourt, s'exprime par des paroles, tant qu'elle n'est pas arrivée à s'assimiler à sa partie supérieure par laquelle elle contemple.

Dans cette ascension des formes inférieures aux formes supérieures de la réalité se dégagent peu à peu les raisons profondes qui nous forcent à monter ; c'est l'orientation vers une contemplation de plus en plus achevée ; elle est parfaite, lorsque le sujet contemplant se trouve identifié à l'objet contemplé ; ce n'était pas le cas de l'âme, surtout de l'âme inférieure qui quête en dehors d'elle les objets à contempler ; tout au contraire, au sommet, dans l'intelligence, l'unité est complète (chap. 8).

Les trois chapitres de la fin (9-11) présentent une assez grosse difficulté d'interprétation. A lire le traité jusqu'au chapitre 9, on a bien l'impression d'être arrivé avec l'intelligence, au degré le plus élevé de la contemplation ; s'il y a une réalité d'où procède l'Intelligence (et il y en a une qui est l'Un ou le Bien), cette réalité ne sera donc pas contemplation. Effectivement, le mot de contemplation n'est plus prononcé une seule fois à partir du chapitre 9 ; il y a donc une discontinuité entre les réalités considérées jusqu'ici, qui sont toutes des contemplations plus ou moins parfaites, et la réalité suprême ; ce n'est que par une extase, par une sortie de ce moi qui réside en l'intelligence, que l'on pourra atteindre l'Un[1]. Mais si, d'autre part, les arguments qui forcent à

1. Cf. 9, 30.

chercher dans l'Un la source de l'intelligence sont fondées sur une continuation du mouvement qui nous a portés jusqu'à l'intelligence, ils impliquent une certaine continuité ou parenté entre la réalité suprême et les réalités dérivées, et si les réalités dérivées sont des contemplations, il faut bien que l'Un soit quelque chose comme une contemplation. En effet (ch. 9), si l'intelligence n'est pas primitive, c'est qu'elle implique encore une scission ou une dualité entre le sujet connaissant et l'objet connu. De plus l'intelligence est la totalité des êtres : cette totalité, pour n'être point pure et simple juxtaposition, suppose avant elle une unité d'où procède le multiple (ch. 10). Enfin (ch. 11), par application du théorème aristotélicien qu'un être ne peut passer de la puissance à l'acte que par l'effet d'un autre être déjà en acte, il faut dire que la vision éternellement actuelle de l'intelligence ne peut avoir lieu que sous l'influence du Bien. En résumé, la raison qui nous avait fait monter jusqu'à l'intelligence, c'est que la contemplation intellectuelle seule est parfaitement une ; mais, ce qui nous force à aller au delà, c'est que cette unité n'est point parfaite. Ne faudra-t-il pas alors concevoir l'Un comme une identité si parfaite du connaissant et du connu que toute trace de dualité y a disparu? Dans ce cas, l'Un serait encore une contemplation, et comme le modèle même de la contemplation[1].

1. Cf. sur cette difficile question, l'excellente discussion des textes, dans R. Arnou, πρᾶξις et θεωρία, p. 64-70.

VIII [30]

DE LA NATURE, DE LA CONTEMPLATION ET DE L'UN

1 Avant d'aborder notre sujet sérieusement, si nous nous amusions à dire que tous les êtres désirent contempler et visent à cette fin, les êtres raisonnables comme les bêtes, et même les plantes et la terre qui les engendre [1] ; si nous ajoutions que tous ces êtres arrivent à cette fin autant qu'ils en sont capables et conformément à leur nature, mais qu'ils contemplent chacun à leur manière et atteignent tantôt des réalités, tantôt une imitation et une image de la réalité, — pourrait-on supporter pareil paradoxe ? Mais nous sommes entre nous, et nous ne risquerons rien à plaisanter nos propres discours. — Est-il vrai que, pour le moment, en plaisantant, nous contemplons ? — Oui, nous contemplons comme tous ceux qui plaisantent ; on plaisante, parce qu'on désire contempler. D'ailleurs les enfants comme les adultes, qu'ils badinent ou qu'ils soient sérieux, semblent bien n'avoir d'autre but que la contemplation. Toutes les actions tendent à la contemplation, les actions indispensables, qui attirent davantage notre contemplation vers les choses extérieures, aussi bien que les actions dites volontaires qui l'attirent moins, mais n'ont pourtant d'autre mobile que la contemplation. Mais remettons ce sujet à plus tard. Parlons maintenant de la terre, des arbres et des plantes ; disons comment ils contemplent, et comment nous pourrons ramener les choses produites par la terre et issues d'elle à son

1. Ce sont (voir le début de la notice) les termes mêmes par lesquels Eudoxe (*Éth. à Nicom.*, X, 2, 1172 b 9) prouve que le plaisir est un bien διὰ τὸ πανθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὑτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα. La preuve en est l'emploi du mot rare ἔλλογα.

VIII [30]

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

1 Παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν εἰ λέγοιμεν πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῷα καὶ τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννῶσαν γῆν, καὶ πάντα τυγχάνειν καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἄλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα· ἆρ' ἄν τις ἀνάσχοιτο τὸ παράδοξον τοῦ λόγου; Ἢ πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ γινομένου κίνδυνος οὐδεὶς ἐν τῷ παίζειν τὰ αὐτῶν γενήσεται. Ἆρ' οὖν καὶ ἡμεῖς παίζοντες ἐν τῷ παρόντι θεωροῦμεν; Ἢ καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες ὅσοι παίζουσι τοῦτο ποιοῦσι καὶ τούτου γε παίζουσιν ἐφιέμενοι καὶ κινδυνεύει, εἴτε τις παῖς εἴτε ἀνὴρ παίζει ἢ σπουδάζει, θεωρίας ἕνεκεν ὁ μὲν σπουδάζειν, ὁ δὲ παίζειν, καὶ πρᾶξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχειν, ἡ μὲν ἀναγκαία καὶ ἐπιπλέον τὴν θεωρίαν ἔλκουσα πρὸς τὸ ἔξω, ἡ δὲ ἑκούσιος λεγομένη ἐπ' ἔλαττον μέν, ὅμως δὲ καὶ αὐτὴ ἐφέσει θεωρίας γινομένη. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον· νῦν δὲ λέγωμεν περί τε γῆς αὐτῆς καὶ δένδρων καὶ ὅλως φυτῶν τίς αὐτῶν ἡ θεωρία, καὶ πῶς τὰ παρ' αὐτῆς ποιούμενα καὶ γεννώμενα ἐπὶ τὴν τῆς θεωρίας ἀνάξομεν ἐνέργειαν,

1 6 καὶ post θεωρεῖν : καὶ τὰ A || 9 γινομένου : γενομένου AE Marc A Vat. || 12 καὶ τούτου : ἢ τούτου A Vat. ἢ τοῦτο E || 13 ἢ : καὶ A ἢ καὶ Marc B || 17 ἑκούσιος Marc A Vat. : ἑκουσίως || 21 ἀνάξομεν Ciz Marc A Vat. : ἀνάξωμεν.

activité contemplative ; disons comment la nature, qui, affirme-t-on, ne possède ni représentation ni raison, a en elle la contemplation et produit tout ce qu'elle produit par cette contemplation que, [dit-on], elle ne possède pas.

2 Elle n'a évidemment ni mains, ni pieds, ni instrument naturel ou acquis ; il lui faut une matière sur laquelle elle travaille, et à laquelle elle donne une forme : tout cela est clair. La nature n'emploie pas de leviers pour produire les êtres ; c'est là une idée à exclure ; quelles impulsions et quels leviers produiraient toute la variété des couleurs et des formes [1] ? Le fabricant de poupées (et son ouvrage sert souvent de point de comparaison à l'art créateur de la nature) ne peut pas produire lui-même les couleurs, et il les tire d'ailleurs pour en enduire les objets qu'il fabrique. On devrait comprendre aussi que si, chez des fabricants de ce genre, il y a nécessairement en eux-mêmes un point d'appui fixe [2], d'après lequel ils exécutent les ouvrages de leurs mains, il faut bien qu'il y ait dans la nature une puissance fixe qui n'opère pas avec des mains ; cette puissance reste entièrement immobile ; elle n'a pas besoin d'avoir des parties immobiles et d'autres parties mobiles ; la matière seule est en mouvement ; cette puissance ne se meut pas du tout ; sinon, elle ne serait pas véritablement le premier moteur. [Le premier moteur ce n'est point la nature, mais un être immobile dans l'univers.] — C'est la raison, dit-on, qui est immobile ; mais la nature est différente de la raison, et elle se meut. — Dit-on qu'elle se meut tout entière ? Alors la raison se meut également. Dit-on qu'elle a une partie immobile ? Alors cette partie, c'est la nature, et c'est en même temps une raison. La nature en effet est une forme et non un composé de matière et de forme. Qu'a-t-elle besoin pour elle-même de matière chaude ou froide ? Le substrat, ou matière sur laquelle elle travaille, vient à elle avec ces qualités, ou bien, si la matière ne les possède pas, elle les reçoit sous l'influence d'une raison ; et ce n'est pas l'approche du feu qui fait que la ma-

1. Pour apprécier cette critique du mécanisme, il faut songer que, pour un ancien, la mécanique est l'art de produire les mouvements violents et contre nature qui peuvent être utiles (Ps. — Arist., *Mecan. probl.*, début).

2. Sur la nécessité d'un point fixe, Aristote, *de anim. motu*, ch. x.

καὶ πῶς ἡ φύσις, ἣν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ⟨πῶς⟩ ἃ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει.

2 Ὅτι μὲν οὖν οὔτε χεῖρες ἐνταῦθα οὔτε πόδες οὔτε τι ὄργανον ἐπακτὸν ἢ σύμφυτον, ὕλης δὲ δεῖ, ἐφ' ἧς ποιήσει, καὶ ἣν ἐν εἴδει ποιήσει, παντί που δῆλον. Δεῖ δὲ καὶ τὸ μοχλεύειν ἀφελεῖν ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως. Ποῖος γὰρ ὠθισμὸς ἢ τίς μοχλεία χρώματα ποικίλα καὶ παντοδαπὰ καὶ σχήματα ποιεῖ; Ἐπεὶ οὐδὲ οἱ κηροπλάσται, εἰς οὓς δὴ καὶ βλέποντες φήθησαν τὴν τῆς φύσεως δημιουργίαν τοιαύτην εἶναι, χρώματα δύνανται ποιεῖν μὴ χρώματα ἀλλαχόθεν ἐπάγοντες οἷς ποιοῦσιν. Ἀλλὰ γὰρ ἐχρῆν συννοοῦντας ὡς καὶ ἐπὶ τῶν τὰς τέχνας τὰς τοιαύτας μετιόντων δεῖ τι ἐν αὐτοῖς μένειν, καθ' ὃ μένον διὰ χειρῶν ποιήσουσιν ἃ αὐτῶν ἔργα, ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ἀνελθεῖν τῆς φύσεως καὶ αὐτοὺς καὶ συνεῖναι, ὡς μένειν δεῖ καὶ ἐνταῦθα τὴν δύναμιν τὴν οὐ διὰ χειρῶν ποιοῦσαν καὶ πᾶσαν μένειν. Οὐ γὰρ δὴ δεῖται τῶν μὲν ὡς μενόντων, τῶν δὲ ὡς κινουμένων — ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον — ἢ ἐκεῖνο οὐκ ἔσται τὸ κινοῦν πρώτως, [οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ]. Ὁ μὲν δὴ λόγος, φαίη ἄν τις, ἀκίνητος, αὐτὴ δὲ ἄλλη παρὰ τὸν λόγον καὶ κινουμένη. Ἀλλ' εἰ μὲν πᾶσαν φήσουσι, καὶ ὁ λόγος· εἰ δέ τι αὐτῆς ἀκίνητον, τοῦτο καὶ ὁ λόγος. Καὶ γὰρ εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους· τί γὰρ δεῖ αὐτῇ ὕλης θερμῆς ἢ ψυχρᾶς; Ἡ γὰρ ὑποκειμένη καὶ δημιουργουμένη ὕλη ἥκει τοῦτο φέρουσα,

23 καὶ πῶς post ἔχει del. Müller ; πῶς posuit ante ἃ ποιεῖ Volkmann || 24 ἔχει : ἔχειν φασιν fortasse.

2 3 ποιήσει Volkmann : ποιεῖ codd. || 6 κηροπλάσται Müller e *Tim.* 74 c : κηροπλάσται ἢ κοροπλάσται AFE κηροπλάσται ἢ κοροπλάθαι Marc A || 11 ὅτι ante δεῖ abest in F del. Müller || 12 ἃ om. E || 18 οὐδὲ — ὅλῳ ab aristotelico quodam annotari con. || 19 αὐτὴ Kirchhoff : αὕτη codd.

tière devient feu, mais c'est celle d'une raison : grande preuve que, dans les animaux et dans les plantes, ce sont des raisons qui opèrent, et que la nature est une raison qui produit une autre raison ; cette raison qu'elle a engendrée donne quelque chose d'elle-même au substrat matériel ; mais elle-même, elle reste immobile. Il y a une raison qui se manifeste dans les formes visibles des êtres, raison du dernier rang, inerte, et désormais incapable de produire une autre raison ; et, au-dessus, une raison parente de celle qui a produit la forme ; elle a la même puissance que celle-ci, et elle produit la forme dans l'être engendré.

3 — Comment cette raison produit-elle ? Comment, en produisant, atteint-elle la contemplation ? — Puisqu'elle produit en restant immobile, puisqu'elle reste en elle-même, et puisqu'elle est une raison, elle est elle-même contemplation. Car les actions pratiques d'un être sont bien conformes à sa raison ; mais elles sont évidemment autres qu'elle ; et une raison est bien présente à ces actions, mais parce qu'elle y préside, elle n'est point ces actions elles-mêmes. N'étant point activité pratique, mais raison, elle est contemplation.

Pour toute espèce de raison, il y donc une raison de dernier rang, issue de la contemplation (elle est contemplation en ce sens qu'elle est objet de contemplation) ; et il y a une raison supérieure qui se divise en raison qui change suivant les êtres, et qui est analogue non pas à la nature mais à l'âme, et en raison qui est dans la nature et qui est la nature elle-même. — Est-ce que cette raison dérive elle-même d'une contemplation ? — Oui certes, puisque, elle aussi, elle est en quelque manière dans l'état d'un être qui se contemple lui-même, car elle est bien le produit d'une contemplation et existe, quand un certain être contemple. — Mais, elle-même, de quelle manière contemple-t-elle ? — Elle n'a pas ce mode de contemplation qui résulte de la pensée discursive et consiste à procéder à l'examen de ce qui est en nous. — Pourquoi ne l'a-t-elle pas, puisqu'elle est une vie, une raison et une puissance productrice ? — On ne procède à l'examen que de ce que l'on ne possède pas encore ; or la nature possède, et, parce qu'elle possède, elle produit. Pour la nature, être ce qu'elle est, c'est produire ; or elle est con-

ἢ γίνεται τοιαύτη ἡ μὴ ποιότητα ἔχουσα λογωθεῖσα. Οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ ἡ ὕλη γένηται, ἀλλὰ λόγον· ὃ καὶ σημεῖον οὐ μικρὸν τοῦ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς τοὺς λόγους εἶναι τοὺς ποιοῦντας καὶ τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ λόγον ἄλλον γέννημα αὑτοῦ δόντα μέν τι τῷ ὑποκειμένῳ μένοντα δ' αὐτόν. Ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφὴν τὴν ὁρωμένην ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, ὁ δὲ ζωὴν ἔχων ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφὴν ἀδελφὸς ὢν καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχων ποιεῖ ἐν τῷ γεννωμένῳ.

3 Πῶς οὖν ποιῶν καὶ οὕτως ποιῶν θεωρίας τινὸς ἂν ἐφάπτοιτο; Ἢ, εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὐτῷ μένων καὶ ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία. Ἡ μὲν γὰρ πρᾶξις γένοιτ' ἂν κατὰ λόγον ἑτέρα οὖσα δηλονότι τοῦ λόγου· ὁ μέντοι λόγος καὶ αὐτὸς συνὼν τῇ πράξει καὶ ἐπιστατῶν οὐκ ἂν εἴη πρᾶξις. Εἰ οὖν μὴ πρᾶξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία· καὶ ἐπὶ παντὸς λόγου ὁ μὲν ἔσχατος ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία οὕτως ὡς τεθεωρημένος, ὁ δὲ πρὸ τούτου πᾶς ὁ μὲν ἄλλος ἄλλως, ὁ μὴ ὡς φύσις ἀλλὰ ψυχή, ὁ δ' ἐν τῇ φύσει καὶ ἡ φύσις. Ἆρά γε καὶ αὐτὸς ἐκ θεωρίας; Πάντως μὴν ἐκ θεωρίας· ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς τεθεωρηκὼς αὑτὸν ἢ πως· ἔστι μὲν γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος. Πῶς δὲ αὐτὴ ἔχει θεωρίαν; Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει· λέγω δ' ἐκ λόγου τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὑτῇ. Διὰ τί οὖν ζωή τις οὖσα καὶ λόγος καὶ δύναμις ποιοῦσα; Ἆρ' ὅτι τὸ σκοπεῖσθαί ἐστι τὸ μήπω ἔχειν; Εἰ δὲ ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ. Τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὃ ἔστι τοῦτό ἐστι τὸ

25 ἡ μὴ Kirchhoff : ἢ μὴ || 34 γεννωμένῳ Ciz Marc A : γενομένῳ.

3 2 καὶ post μένων del. Volkmann || 3 λόγος om. B || 5 ὁ post αὐτὸς del. Volkmann || 8 ὡς : ὥστε F Vat. || 10 μὴν Volkmann : μὲν || 11 αὑτὸν ἢ πως : αὐτόν; ἢ πῶς; Kirchhoff || 12 θεωρήσαντός τινος : θεωρίας ἄν τινος AE θεωρήσαντος in marg. || 16 εἰ : ἡ F sup. lin. Arnou, p. 57 || 17 καὶ ὅσον ἔστι τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν post εἶναι αὐτῇ del. Kirchhoff.

templation et objet de contemplation, car elle est raison ; donc, parce qu'elle est contemplation, objet de contemplation et raison, et par ce motif seul, elle produit. Ainsi il est montré que la production est une contemplation ; elle est l'achèvement d'une contemplation, d'une contemplation qui reste près de son objet et qui ne fait point d'action extérieure, mais qui produit parce qu'elle est une contemplation.

4 Et si on lui demandait pourquoi elle produit, elle répondrait, si elle consentait à entendre la question et à parler : « Il ne fallait pas me questionner ; mais il fallait comprendre et se taire, comme je me tais moi-même ; car je n'ai pas l'habitude de parler. Comprendre quoi ? Que l'être engendré est pour moi un objet de contemplation muette, l'objet naturel de ma contemplation ; je suis moi-même née d'une pareille contemplation, et j'ai un goût naturel de la contemplation ; ce qui en moi contemple produit un objet à contempler ; ainsi les géomètres tracent des figures en contemplant. Mais moi, je n'en trace aucune ; je contemple, et les lignes des corps se réalisent, comme si elles sortaient de moi. J'ai en moi la disposition de ma mère et de ceux qui m'ont engendrée ; eux aussi sont issus d'une contemplation ; je suis née sans qu'ils aient agi ; mais parce qu'ils sont des raisons meilleures que moi, et que ces raisons se contemplent elles-mêmes, j'ai été engendrée par eux. »

Que veulent dire ces paroles ? Ce qu'on appelle *nature* est une âme ; elle est le produit d'une âme antérieure animée d'une vie plus puissante qu'elle ; elle contient en elle une contemplation silencieuse, qui n'est dirigée ni vers les êtres d'en haut ni vers les choses d'en bas ; restant à son propre niveau, dans le repos et dans la connaissance d'elle-même, elle voit, grâce à cette intelligence et à cette connaissance qu'elle a d'elle-même, les choses qui sont après elle ,autant qu'il lui est possible de les voir, et sans autre recherche, elle produit d'un coup l'objet de sa contemplation, avec toutes ses splendeurs et toutes ses grâces.

Si l'on veut accorder à la nature l'intelligence ou la sensation, l'on ne peut pas parler d'une sensation et d'une intelligence pareilles à celles des autres êtres ; elles sont aux

ποιεῖν αὐτῇ· ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα, λόγος γάρ. Τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ᾗ ταὐτά ἐστιν. Ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.

4 Καὶ εἴ τις δὲ αὐτὴν ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ, εἰ τοῦ ἐρωτῶντος ἐθέλοι ἐπαίειν καὶ λέγειν, εἴποι ἄν· « Ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἰθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι; Ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμὸν σιωπησάσης καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα, καί μοι γενομένῃ ἐκ θεωρίας τῆς ὧδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχει καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ' ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι. Καί μοι τὸ τῆς μητρὸς καὶ τῶν γειναμένων ὑπάρχει πάθος· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι εἰσὶν ἐκ θεωρίας καὶ ἡ γένεσις ἡ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ' ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὐτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι. »

Τί οὖν ταῦτα βούλεται; Ὡς ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριεν. Καὶ εἴ τις βούλεται σύνεσίν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι, οὐχ οἵαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ

4 5 σιωπησάσης coni. Creuzer e 5, 26 : σιώπησις codd. glossa fortasse || καὶ — θεώρημα del. Müller || 11 γειναμένων : γινομένων AE || 15 ὡς ἡ Ciz : ὡς μὲν ἡ ACF : ὡς ἡ μὲν E Vat. Marc A || 20 εἶδεν : οἶδεν Vat. || 21 ἄλλα Creuzer : ἀλλὰ codd. || 22 τε ante τις del. Kirchhoff || ἢ : καὶ Vat. Marc A.

nôtres comme celles d'un dormeur sont à celles d'un homme éveillé. En contemplant son objet, la nature reste en repos ; car cet objet est né en elle, parce qu'elle reste en elle-même et avec elle-même et parce qu'elle est elle-même un objet de contemplation. Elle est une contemplation silencieuse et un peu vague ; il y a une contemplation différente de celle de la nature et plus précise qu'elle ; elle n'est qu'une image de cette autre contemplation. C'est pourquoi ses productions manquent de force ; une contemplation sans force produit un objet sans force. Voyez les hommes ; lorsque la contemplation s'affaiblit chez eux, ils passent à l'action, qui est une ombre de la contemplation et de la raison ; incapables de se livrer à la contemplation à cause de la faiblesse de leurs âmes, ils ne peuvent assez saisir les objets et se remplir de leur vue ; ils désirent pourtant les voir, et ils cherchent, par l'action, à voir par les yeux ce qu'ils ne peuvent voir par l'intelligence ; oui, lorsqu'ils fabriquent un objet, c'est qu'ils veulent le voir et lorsqu'ils se proposent d'agir, autant qu'ils le peuvent, c'est qu'ils veulent le faire voir et le faire sentir aux autres.

Toujours, nous trouverons que la production et l'action sont ou bien un affaiblissement ou bien un accompagnement de la contemplation ; un affaiblissement, si, après l'action, il n'y a rien qu'on puisse voir ; un accompagnement, si l'on peut contempler une chose supérieure à celle que l'on a produite. Comment, en effet, un être capable de contempler la vérité préférerait-il l'image de la vérité ? En voici une preuve : ce sont les enfants les moins doués, et, incapables de recevoir l'enseignement scientifique, qui en sont réduits aux arts et aux métiers manuels.

5 Voilà comment la génération des choses par la nature est une contemplation. Arrivons maintenant à l'âme, qui est antérieure à la nature : la contemplation qui est en elle, son goût pour la science, la recherche qu'elle fait de la vérité, son effort pour enfanter en partant des connaissances qu'elle possède, sa plénitude, tout cela fait que l'âme, devenue tout entière objet de contemplation, produit un autre objet de contemplation. De même la science, arrivée à sa plénitude, produit une science diminuée et semblable à elle chez l'écolier qui en possède ainsi une image ; mais les théorèmes de

τὴν σύνεσιν, ἀλλ᾽ οἷον εἴ τις τὴν τοῦ ὕπνου ⟨τῇ⟩ τοῦ ἐγρηγορότος προσεικάσειε. Θεωροῦσα γὰρ θεώρημα αὑτῆς ἀναπαύεται γενόμενον αὐτῇ ἐκ τοῦ ἐν αὑτῇ καὶ σὺν αὑτῇ μένειν καὶ θεώρημα εἶναι· καὶ θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ. Ἑτέρα γὰρ αὐτῆς εἰς θέαν ἐναργεστέρα, ἡ δὲ εἴδωλον θεωρίας ἄλλης. Ταύτῃ δὴ καὶ τὸ γεννηθὲν ὑπ᾽ αὐτῆς ἀσθενὲς παντάπασιν, ὅτι ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ· ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται. Ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας ὑπ᾽ ἀσθενείας ψυχῆς, λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανῶς καὶ διὰ τοῦτο οὐ πληρούμενοι, ἐφιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πρᾶξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν, ὃ μὴ νῷ ἐδύναντο. Ὅταν γοῦν ποιῶσι, καὶ αὐτοὶ ὁρᾶν βούλονται αὐτὸ καὶ θεωρεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν ἡ πρόθεσις αὐτοῖς ὡς οἷόν τε πρᾶξις ᾖ. Πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα· ἀσθένειαν μέν, εἰ μηδέν τις ἔχοι μετὰ τὸ πραχθέν· παρακολούθημα δέ, εἰ ἔχοι ἄλλο πρὸ τούτου κρεῖττον τοῦ ποιηθέντος θεωρεῖν. Τίς γὰρ θεωρεῖν τὸ ἀληθινὸν δυνάμενος προηγουμένως ἔρχεται ἐπὶ τὸ εἴδωλον τοῦ ἀληθινοῦ; Μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ νωθέστεροι τῶν παίδων, οἳ πρὸς τὰς μαθήσεις καὶ θεωρίας ἀδυνάτως ἔχοντες ἐπὶ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐργασίας καταφέρονται.

5 Ἀλλὰ περὶ μὲν φύσεως εἰπόντες ὃν τρόπον θεωρία ἡ γέννησις, ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν πρὸ ταύτης ἐλθόντες λέγωμεν, ὡς ἡ ταύτης θεωρία καὶ τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν καὶ ἡ ἐξ ὧν ἐγνώκει ὧδὶς καὶ τὸ πλῆρες πεποίηκεν αὐτὴν θεώρημα πᾶν γενομένην ἄλλο θεώρημα

24 τῇ Volkmann || 28 θέαν : θεωρίαν Marc A. || 43 τίς FA ex corr. Müller : τί.

5 2 γέννησις Muller : γένεσις || 3 λέγωμεν Ciz Vat. : λέγομεν.

la science sont, chez lui, bien obscurcis et incapables de se soutenir par eux-mêmes.

La partie de l'âme, qui est la première, est en haut ; toujours près du sommet, dans une plénitude et une illumination éternelles, elle reste là-bas, et elle participe, la première, à l'intelligible ; l'autre partie de l'âme, qui participe à la première, procède éternellement, seconde vie issue de la première vie, activité qui se projette de tous côtés et qui n'est absente nulle part. L'âme, en procédant, laisse sa partie supérieure au lieu intelligible que sa partie inférieure quitte ; car, si la procession lui faisait abandonner cette partie supérieure, elle ne serait plus partout, mais seulement au lieu où la procession aboutit. Mais ce qui procède en elle n'est pas égal à ce qui reste. Si donc l'âme doit venir partout, s'il n'est pas d'endroit où ne s'exerce son activité, mais si l'antérieur doit toujours être différent du postérieur ; si, en outre, toute activité vient de la contemplation ou de l'action pratique, et si, à ce niveau, il n'y a pas encore d'action pratique (car l'action ne peut être antérieure à la contemplation), il s'ensuit nécessairement que la contemplation de la partie qui procède est plus faible que celle de la partie qui reste, mais qu'elle est toujours une contemplation ; à tel point que l'action pratique elle-même, qui dérive de la contemplation, paraît être une contemplation à son dernier degré d'affaiblissement ; car il faut bien que la chose engendrée soit du même genre que son générateur ; elle est seulement plus faible, parce que les traits du genre s'effacent dans la descente.

Tout se passe dans le silence : l'âme n'a besoin d'aucun objet visible et extérieur à contempler, et elle n'a pas recours à l'action pratique ; elle est âme, et elle contemple ; sans doute la partie de l'âme qui contemple en procédant est plus extérieure, et elle ne produit pas ce qui vient après elle de la même manière que la partie supérieure : pourtant, étant contemplation, elle produit une contemplation. Il n'y a pas de limite à la contemplation et à son objet. — Quoi ! il est ici-bas ? — Oui, même ici-bas, car il est partout. Où n'est-il pas ? Il est en toute âme, et il est le même en toute âme, puisque son étendue n'est pas circonscrite comme celle d'une grandeur spatiale ; mais il n'est pas de la même manière en toutes choses, et il n'est pas de la même manière dans toutes les

ποιῆσαι· οἷον ἡ τέχνη ποιεῖ, ὅταν ἑκάστη πλήρης ᾖ, ἄλλην οἵαν μικρὰν τέχνην ἐν παιδίῳ ἴνδαλμα ἔχοντι ἁπάντων· ἄλλως μέντοι ταῦτα ὥσπερ ἀμυδρὰ καὶ οὐ δυνάμενα βοηθεῖν ἑαυτοῖς θεάματα καὶ θεωρήματα.

Τὸ πρῶτον οὖν αὐτῆς ἄνω πρὸς τοῦ ἄνω ἀεὶ πληρούμενον καὶ ἐλλαμπόμενον μένει ἐκεῖ, τὸ δὲ τῇ τοῦ μεταλαβόντος πρώτῃ μεταλήψει μεταλάμβανον πρόεισιν ἀεὶ ζωὴ ἐκ ζωῆς· ⟨ζωῆς⟩ ἐνέργεια γὰρ πανταχοῦ φθάνει καὶ οὐκ ἔστιν ὅτου ἀποστατεῖ. Προιοῦσα μέντοι ἐᾷ τὸ ἑαυτῆς πρόσθεν μέρος οὗ καταλέλοιπε μένειν· ἀπολιποῦσα γὰρ τὸ πρόσθεν οὐκέτι ἔσται πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν ᾧ τελευτᾷ μόνον. Οὐκ ἴσον δὲ τὸ προιὸν τῷ μείναντι. Εἰ οὖν πανταχοῦ δεῖ γίνεσθαι καὶ μὴ εἶναι ὅπου μὴ τὴν ἐνέργειαν τὴν αὐτῆς ἀεί τε τὸ πρότερον ἕτερον τοῦ ὑστέρου, ἥκει δὲ ἡ ἐνέργεια ἐκ θεωρίας ἣ πράξεως, πρᾶξις δὲ οὔπω ἦν — οὐ γὰρ οἷόν τε πρὸ θεωρίας — ἀνάγκη ἀσθενεστέραν μὲν ἑτέραν ἑτέρας εἶναι, πᾶσαν δὲ θεωρίαν· ὥστε τὴν κατὰ τὴν θεωρίαν πρᾶξιν δοκοῦσαν εἶναι τὴν ἀσθενεστάτην θεωρίαν εἶναι· ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίνεσθαι.

Ἀψοφητὶ μὲν δὴ πάντα, ὅτι μηδὲν ἐμφανοῦς καὶ τῆς ἔξωθεν θεωρίας ἢ πράξεως δεῖται, καὶ ψυχὴ δὲ ἡ θεωροῦσα καὶ τὸ οὕτως θεωρῆσαν ἅτε ἐξωτέρω καί οὐχ ὡσαύτως τῷ πρὸ αὐτῆς τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ καὶ θεωρία τὴν θεωρίαν ποιεῖ. Καί γὰρ οὐκ ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ τὸ θεώρημα. Διὰ τοῦδε; Ἢ καὶ διὰ τοῦδε πανταχοῦ ⟨γάρ⟩. Ποῦ γὰρ οὐχί; Ἐπεὶ καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ τὸ αὐτό. Οὐ γὰρ περιγέγραπται μεγέθει. Οὐ μὴν ὡσαύτως ἐν πᾶσιν, ὥστε οὐδὲ

7 ποιεῖ in codd. repetit. post τέχνην del. Müller || 10 τὸ πρῶτον οὖν Müller: τὸ πρῶτον τὸ λογιστικὸν οὖν codd. τὸ λογιστικὸν οὖν Creuzer || τοῦ Kirchhoff: τὸ codd. || 12 γὰρ ante ἀεὶ del. Kirchhoff || 13 ζωῆς Kirchhoff || 14 πρότερον τὸ ante ἑαυτῆς del. Kirchhoff || 18 αὐτῆς Kirchhoff: αὐτὴν codd. || 31 τοῦδε; ἢ καὶ διὰ τοῦδε conicio: τοῦτο δὲ ἢ καὶ διὰ τοῦτο codd. ἢ καὶ διὰ τοῦτο delev. Kirchhoff || γάρ inserui.

parties de l'âme. « Le cocher, dit Platon, fait part aux chevaux de ce qu'il a vu » ; les chevaux reçoivent ce don, et ils ont évidemment le désir de ce qu'ils ont vu, puisqu'ils n'ont pas reçu la contemplation dans sa totalité ; éprouvant ce désir, ils agissent, et ils agissent en vue de l'objet qu'ils désirent ; or cet objet est un objet de contemplation ; c'est la contemplation elle-même.

6 Donc on n'agit que pour contempler et pour avoir un objet à contempler ; la contemplation est la fin de l'action ; nous tournons autour de ce que nous n'avons pas pu saisir directement, et nous cherchons à nous en emparer ; et lorsque nous avons atteint l'objet de notre désir, l'on voit bien ce que nous voulions ; c'était non pas l'ignorance, mais la connaissance de cet objet ; c'était sa vision actuelle par l'âme ; nous voulions le placer en nous pour le contempler. Nous n'agissons qu'en vue du bien ; et nous agissons, non pour que le bien reste en dehors de nous-mêmes et de notre possession, mais afin de posséder ce bien comme résultat de notre action. Où est-il alors ? Dans l'âme ; l'âme, par le circuit de l'action, est donc revenue à la contemplation ; car, si l'âme est une raison, que peut-elle recevoir en elle, sinon une raison sans paroles, et d'autant plus silencieuse qu'elle est davantage une raison ? Alors l'âme cesse de s'agiter ; elle ne cherche plus rien, elle est comblée ; alors, sa contemplation reste en elle-même, et elle est sûre de la posséder ; plus cette assurance est claire, plus calme est la contemplation, et plus d'unité elle introduit dans l'âme ; alors toute la partie par laquelle l'âme connaît ne fait plus qu'un avec l'objet connu. Et cela doit être pris tout à fait au sérieux ; s'il y avait dualité, le sujet serait différent de l'objet, et ils seraient en quelque sorte juxtaposés ; l'âme ne se serait pas encore assimilé ce double objet ; c'est l'état où elle est, lorsqu'elle a en elle des notions qui n'agissent pas ; quand nous apprenons, les notions ne doivent pas nous rester extérieures, mais elles doivent s'unir à notre âme, jusqu'à l'assimilation complète. L'âme, une fois qu'elle s'est assimilé les notions et qu'elle est dans un état correspondant aux notions, les formule et les manie ; elle comprend alors ce qu'elle possédait dès l'abord ; en les maniant, elle devient différente de ce qu'elle était, et, par sa réflexion, elle voit ces notions comme des choses différentes d'elle-même ;

ἐν παντὶ μέρει ψυχῆς ὁμοίως. Διὸ ὁ ἡνίοχος τοῖς ἵπποις δίδωσιν ὃ εἶδεν, οἱ δὲ λαβόντες δῆλον ὅτι ὀρέγοιντο ἂν ὧν εἶδον· ἔλαβον γὰρ οὐ πᾶν. Ὀρεγόμενοι δὲ εἰ πράττοιεν, οὗ ὀρέγονται ἕνεκα πράττουσιν. Ἦν δὲ θεώρημα καὶ θεωρία ἐκεῖνο.

6 Ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος· ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος, καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν τοῦτο περιπλανώμενοι ἐλεῖν ζητοῦσι. Καὶ γὰρ αὖ ὅταν τύχωσιν οὗ βούλονται, ὃ γενέσθαι ἠθέλησαν, οὐχ ἵνα μὴ γνῶσιν, ἀλλ' ἵνα γνῶσι καὶ παρὸν ἴδωσιν ἐν ψυχῇ, δῆλον ὅτι κείμενον θεατόν. Ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι· τοῦτο δὲ οὐχ ἵνα ἔξω αὐτῶν, οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν. Τοῦτο δὲ ποῦ ; Ἐν ψυχῇ. Ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν· ὃ γὰρ ἐν ψυχῇ λαμβάνει λόγῳ οὖσῃ, τί ἂν ἄλλο ἢ λόγος σιωπῶν εἴη ; Καὶ μᾶλλον, ὅσῳ μᾶλλον. Τότε γὰρ καὶ ἡσυχίαν ἄγει καὶ οὐδὲν ζητεῖ ὡς πληρωθεῖσα, καὶ ἡ θεωρία ἡ ἐν τῷ τοιούτῳ τῷ πιστεύειν ἔχειν εἴσω κεῖται. Καὶ ὅσῳ ἐναργεστέρα ἡ πίστις, ἡσυχαιτέρα καὶ ἡ θεωρία, ᾗ μᾶλλον εἰς ἓν ἄγει, καὶ τὸ γινῶσκον ὅσῳ γινώσκει — ἥδη γὰρ σπουδαστέον — εἰς ἓν τῷ γνωσθέντι ἔρχεται. Εἰ γὰρ δύο, τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἔσται· ὥστε οἷον παράκειται καὶ τὸ διπλοῦν τοῦτο οὔπω ᾠκείωσεν, οἷον ὅταν ἐνόντες λόγοι ἐν ψυχῇ μηδὲν ποιῶσι. Διὸ δεῖ μὴ ἔξωθεν τὸν λόγον εἶναι, ἀλλ' ἐνωθῆναι τῇ ψυχῇ τοῦ μανθάνοντος, ἕως ἂν οἰκεῖον εὕρῃ. Ἡ μὲν οὖν ψυχή, ὅταν οἰκειωθῇ καὶ διατεθῇ ὁμοίως, προφέρει καὶ προχειρίζεται· ὃ

36 εἶδον : εἶδεν FB Vat. Kirchhoff οἶδεν Ciz.

6 6 θεατόν : θεατέον AFE || 14 ἐναργεστέρα : ἐνεργεστέρα Marc A || ἡσυχαίτερα : ἡσυχικωτέρα A (id. l. 31) EF || 18 ᾠκείωσεν : ᾠκείωται con. Volkmann | 19 λόγοι ἐν FA ex correct. : λέγοιεν || 21 οἰκεῖον εὕρε : οἰκειωθῇ dubit. Volkmann || 22 ὁμοίως Kirchhoff : ὅμως || ὃ AF sup. lin. Creuzer: οὗ.

pourtant elle est elle-même une raison et en quelque sorte une intelligence ; mais elle est une intelligence qui voit un objet autre qu'elle. C'est qu'elle n'a pas la plénitude, et qu'elle est inférieure au principe qui lui est antérieur. Cependant, elle aussi, elle voit sans paroles ce qu'elle formule avec des mots (car elle ne formule pas par des mots ce qu'elle n'a pas vu d'abord) ; mais, si elle emploie le langage, c'est par défaut ; c'est parce qu'elle doit employer la recherche pour apprendre ce qu'elle possède. (Dans notre action pratique, nous faisons correspondre les notions que nous possédons aux choses extérieures.)

Comme l'âme possède plus de notions que la nature, elle est moins mobile que celle-ci et elle est plus capable de contemplation ; mais parce que cet avoir n'est jamais complet, elle désire toujours augmenter son instruction et agrandir sa contemplation, en y employant la recherche ; en ce cas, elle abandonne la contemplation et circule à travers la diversité des choses ; puis elle revient en arrière et contemple alors par cette partie supérieure d'elle-même qu'elle avait abandonnée ; mais ce double mouvement n'a pas lieu dans l'âme qui est restée en elle-même ; c'est pourquoi le sage, déjà pénétré de raison, tire de lui-même ce qu'il découvre aux autres ; c'est vers lui-même qu'il regarde ; non seulement il tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses.

7 Toutes les réalités vraies viennent d'une contemplation et sont elles-mêmes des actes de contemplation ; lorsque ces réalités contemplent, il en vient d'autres choses qui sont des objets à contempler soit par la sensation, soit par la connaissance et par l'opinion. Les actions ont leur fin dans la connaissance. Tout désir est désir de connaître. La génération part d'un acte de contemplation pour aboutir à une forme, qui est un objet de contemplation. En général toute chose qui produit imite ces réalités primordiales et produit des formes qui sont des objets de contemplation ; les substances engendrées, images des réalités vraies, nous montrent des agents producteurs prenant pour fin non pas la production ni l'action, mais leur œuvre même qu'ils ont pour but de contempler. La pensée discursive veut voir cette œuvre ; avant

γὰρ πρώτως εἶχε καὶ καταμανθάνει, καὶ τῇ προχειρίσει οἷον ἑτέρα αὐτῆς γίνεται, καὶ διανοουμένη βλέπει ὡς ἄλλο ὂν ἄλλο· καίτοι καὶ αὐτὴ λόγος ἦν καὶ οἷον νοῦς, ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο. Ἔστι γὰρ οὐ πλήρης, ἀλλ' ἐλλείπει τῷ πρὸ αὐτῆς· ὁρᾷ μέντοι καὶ αὐτὴ ἡσύχως ἃ προφέρει. Ἃ μὲν γὰρ οὐ προεώρακεν, οὐκέτι προφέρει, ἃ δὲ προφέρει, τῷ ἐλλιπεῖ προφέρει εἰς ἐπίσκεψιν καταμανθάνουσα ὃ ἔχει. Ἐν δὲ τοῖς πρακτικοῖς ἐφαρμόττει ἃ ἔχει τοῖς ἔξω.

Καὶ τῷ μὲν μᾶλλον ἔχειν ἢ ἡ φύσις ἡσυχαιτέρα, καὶ τῷ πλέον θεωρητικὴ μᾶλλον, τῷ δὲ μὴ τελέως ἐφιεμένη μᾶλλον ἔχειν τὴν τοῦ θεωρηθέντος καταμάθησιν καὶ θεωρίαν τὴν ἐξ ἐπισκέψεως. Καὶ ἀπολείπουσα δὲ καὶ ἐν ἄλλοις γινομένη, εἶτ' ἐπανιοῦσα πάλιν, θεωρεῖ τῷ ἀπολειφθέντι αὐτῆς μέρει· ἡ δὲ στᾶσα ἐν αὐτῇ ἧττον τοῦτο ποιεῖ. Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ' αὐτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὑτὸν ὄψις. Ἤδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἓν καὶ πρὸς τὸ ἡσυχον οὐ μόνον τῶν ἐξω, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὑτόν, καὶ πάντα εἴσω.

7 Ὅτι μὲν οὖν πάντα τά τε ὡς ἀληθῶς ὄντα ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία, καὶ τὰ ἐξ ἐκείνων γενόμενα θεωρούντων ἐκείνων καὶ αὐτὰ θεωρήματα, τὰ μὲν αἰσθήσει τὰ δὲ γνώσει ἢ δόξῃ, καὶ αἱ πράξεις τὸ τέλος ἔχουσιν εἰς γνῶσιν καὶ ἡ ἔφεσις γνώσεως καὶ αἱ γεννήσεις ἀπὸ θεωρίας εἰς ἀποτελεύτησιν εἴδους καὶ θεωρήματος ἄλλου, καὶ ὅλως μιμήματα ὄντα ἕκαστα τῶν ποιούντων θεωρήματα ποιεῖ καὶ εἴδη, καὶ αἱ γινόμεναι ὑποστάσεις μιμήσεις ὄντων οὖσαι ⟨τὰ⟩ ποιοῦντα δεικνῦσι τέλος ποιούμενα οὐ τὰς

23 προχειρίσει: προ/ειρήσει E || 24 αὐτῆς: αὐτοῦ B Marc A Ciz. || 25 αὐτὴ: αὕτη Marc A Vat. || 28 οὐ προεώρακεν coni.: προήνεγκεν codd. οὐ (sup. lin.) προήνεγκεν E || προφέρει: προσφέρει ABE || 38 αὑτόν: αὐτὸ ἡ Ciz Vat.

7 3 θεωρήματα: θεωρητά Marc A Ciz Vat. || 6 ὅλως: ὄντως Ciz Vat. ὅμως Marc A || 8 μιμήσεις: μιμήσει Ciz Vat. || 9 τὰ Kirchhoff.

elle, la sensation le veut aussi, et elle n'a d'autre fin que de la connaître ; avant elle encore, la nature produit en elle-même un objet de contemplation et une raison, et elle effectue une autre raison. Telles sont les thèses dont les unes sont évidentes d'elles-mêmes et dont les autres ont été rappelées dans ce traité, on voit bien où.

Il est d'ailleurs évident, puisque les réalités premières ont leur être dans la contemplation, que les autres choses doivent désirer la contemplation, car, en toutes choses, le principe d'un être est sa fin. En outre, lorsqu'un animal engendre, les raisons séminales qui sont en lui meuvent la matière ; or ce mouvement est un acte de contemplation, c'est un effort pour produire la multiplicité des formes et des objets de contemplation dont il est gros, pour remplir tout de raison et pour continuer sans cesse à contempler : produire en effet, c'est produire une forme, c'est-à-dire tout remplir de contemplation. Les défauts qui se rencontrent dans les êtres engendrés et dans les actions viennent de ce qu'on s'écarte du modèle contemplé. Le mauvais ouvrier est celui qui produit des formes laides. Reconnaissons encore que l'amant a la vision d'une forme et s'efforce vers elle.

8 Assez là-dessus. La contemplation est en progrès de la nature à l'âme, et de l'âme à l'intelligence ; elle devient chaque fois plus intimement unie à l'être qui contemple ; dans l'âme sage déjà, les objets connus en viennent à être identiques au sujet qui connaît, parce qu'elle aspire à l'intelligence. Dans l'intelligence, sujet et objet sont évidemment un, non plus par une intime union comme dans la meilleure des âmes, mais d'une unité substantielle ; « être et penser, c'est la même chose » ; le sujet n'y est plus différent de l'objet ; sinon il y aura encore au-dessus de l'intelligence une réalité où cette différence n'existe plus. Il faut donc que, en elle, ces deux choses n'en soient qu'une ; c'est la contemplation vivante, qui n'a plus son objet en une chose différente d'elle ; car son objet, s'il était en autre chose, serait bien un être vivant, mais ne vivrait pas par lui-même ; si l'objet contemplé par l'intelligence doit vivre, ce n'est plus de la vie d'une plante, d'un animal, ou d'aucun être animé. Sans doute ces vies sont des pensées de différentes espèces ; il y a une pensée de la plante, une pensée de l'animal doué de sens,

ποιήσεις οὐδὲ τὰς πράξεις, ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα ἵνα θεωρηθῇ, καὶ τοῦτο καὶ αἱ διανοήσεις ἰδεῖν θέλουσι καὶ ἔτι πρότερον αἱ αἰσθήσεις, αἷς τέλος ἡ γνῶσις, καὶ ἔτι πρὸ τούτων ἡ φύσις τὸ θεώρημα τὸ ἐν αὑτῇ καὶ τὸν λόγον ποιεῖ ἄλλον λόγον ἀποτελοῦσα, ⟨ὧν⟩ τὰ μὲν ἦν αὐτόθεν λαβεῖν, τὰ δ' ὑπέμνησεν ὁ λόγος, δῆλον ποῦ. Ἐπεὶ κἀκεῖνο δῆλον, ὡς ἀναγκαῖον ἦν τῶν πρώτων ἐν θεωρίᾳ ὄντων καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐφίεσθαι τούτου, εἴπερ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή. Ἐπεὶ καί, ὅταν τὰ ζῷα γεννᾷ, οἱ λόγοι ἔνδον ὄντες κινοῦσι, καὶ ἔστιν ἐνέργεια θεωρίας τοῦτο καὶ ὠδὶς τοῦ πολλὰ ποιεῖν εἴδη καὶ πολλὰ θεωρήματα καὶ λόγων πληρῶσαι πάντα καὶ οἷον ἀεὶ θεωρεῖν· τὸ γὰρ ποιεῖν εἶναί τι εἶδός ἐστι ποιεῖν, τοῦτο δέ ἐστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας. Καὶ αἱ ἁμαρτίαι δέ, αἵ τε ἐν τοῖς γινομένοις αἵ τε ἐν τοῖς πραττομένοις, θεωροῦντων εἰσὶν ἐκ τοῦ θεωρητοῦ παραφορᾷ· καὶ ὅ γε κακὸς τεχνίτης ἔοικεν αἰσχρὰ εἴδη ποιοῦντι. Καὶ οἱ ἐρῶντες δὲ ἰδόντων καὶ πρὸς εἶδος σπευδόντων.

8 Ταῦτα μὲν ⟨οὖν⟩ οὕτως. Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι. Οὐ γὰρ ἔτι ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο· πάλιν γὰρ αὖ ἄλλο ἔσται, ὃ οὐκέτι ἄλλο καὶ ἄλλο. Δεῖ οὖν τοῦτο εἶναι ἓν ὄντως ἄμφω· τοῦτο δέ ἐστι θεωρία ζῶσα, οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ.

14 ὧν Kirchhoff || 15 δῆλον ποῦ dubitanter conieci: δῆλόν που || 24 παραφορᾷ B: περιωρᾷ C παραφορά codd. || 26 ἐρῶντες: ἔρωτες coni. Kirchhoff.

8 1 οὖν Kirchhoff.

une pensée de l'être doué d'une âme ; comment des pensées ? Oui, puisque ce sont des raisons ; toute vie est une pensée, mais une pensée plus ou moins obscure comme la vie elle-même. Mais la vie dont il s'agit maintenant est une vie entièrement manifestée ; c'est la vie première et l'intelligence première, qui ne font qu'un.

Donc la vie première est la pensée première ; la seconde vie est la seconde pensée ; et la dernière des vies est la dernière des pensées ; toute vie rentre dans le genre de la pensée et elle est une pensée. Mais nous autres hommes, nous pouvons assigner des degrés différents dans la vie, et nous n'en assignons pas dans la pensée ; nous croyons que certaines vies sont des vies d'êtres pensants, et que d'autres n'en sont pas ; c'est que nous ne cherchons pas ce qu'est la vie. (Il faut remarquer que cette discussion nous montre encore une fois, en passant, que tous les êtres sont des contemplations.) Si la vie la plus vraie est la vie par la pensée, si elle est identique à la pensée la plus vraie, il s'ensuit que la pensée la plus vraie est vivante ; la contemplation et l'objet de la contemplation sont, l'un et l'autre, des choses vivantes et des vies, et tous les deux ne font qu'un.

— Comment ces deux choses qui n'en font qu'une, comment cette unité est-elle à son tour multiple ? — C'est que l'intelligence ne contemple pas un objet unique ; car, même lorsqu'elle contemple l'Un, elle ne le contemple pas comme on contemple un seul objet ; sinon, l'intelligence ne serait pas engendrée. Elle commence bien par un objet, mais elle n'en reste pas là ; et, sans s'en apercevoir, elle devient multiple ; elle s'appesantit sous le poids des êtres ; elle se déploie. C'est qu'elle veut posséder tous les êtres (et il eût été meilleur pour elle de ne pas le vouloir ; car ainsi elle devient le second principe). Elle se déploie donc comme un cercle, qui, en se déployant, devient une figure, une surface, une circonférence, un centre, des rayons, un haut et un bas, un lieu meilleur, qui est celui d'où partent les rayons, et un lieu pire, qui est celui où ils se dirigent ; car le centre originaire, tout seul, n'est pas tel que l'ensemble du centre et de la circonférence, et cet ensemble n'est pas tel que le centre originaire tout seul. En d'autres termes, l'intelligence n'est pas la pensée d'une seule chose ; elle est l'intelligence universelle, et, étant universelle, elle est la pensée de toutes les

Τὸ γὰρ ἐν ἄλλῳ ζῶν τι ἐκεῖνο, οὐκ αὐτοζῶν. Εἰ οὖν ζήσεταί τι θεώρημα καὶ νόημα, δεῖ αὐτὸ ζωὴν εἶναι οὐ φυτικὴν οὐδὲ αἰσθητικὴν οὐδὲ ψυχικὴν τὴν ἄλλην. Νοήσεις μὲν γάρ πως καὶ ἄλλαι· ἀλλ' ἡ μὲν φυτικὴ νόησις, ἡ δὲ αἰσθητική, ἡ δὲ ψυχική. Πῶς οὖν νοήσεις; Ὅτι λόγοι. Καὶ πᾶσα ζωὴ νόησίς τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή. Ἡ δὲ ἐναργεστέρα αὕτη καὶ πρώτη ζωὴ καὶ πρῶτος νοῦς εἷς. Νόησις οὖν ἡ πρώτη ζωὴ καὶ ζωὴ δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις. Πᾶσα οὖν ζωὴ ἡ τοῦ γένους τούτου καὶ νόησις. Ἀλλὰ ζωῆς μὲν ἴσως διαφορὰς τάχα ἂν λέγοιεν ἄνθρωποι, νοήσεων δὲ οὐ λέγουσιν, ἀλλὰ τὰς μέν, τὰς δ' ὅλως οὐ νοήσεις, ὅτι ὅλως τὴν ζωὴν ὅ τι ποτέ ἐστιν οὐ ζητοῦσιν. Ἀλλ' ἐκεῖνό γε ἐπισημαντέον, ὅτι πάλιν αὖ ὁ λόγος πάρεργον ἐνδείκνυται θεωρίας τὰ πάντα ὄντα. Εἰ τοίνυν ἡ ζωὴ ἡ ἀληθεστάτη νοήσει ζωή ἐστιν, αὕτη δὲ ταὐτὸν τῇ ἀληθεστάτῃ νοήσει, ἡ ἀληθεστάτη νόησις ζῇ καὶ ἡ θεωρία καὶ τὸ θεώρημα τὸ τοιοῦτο ζῶν καὶ ζωὴ καὶ ἓν ὁμοῦ τὰ δύο. Ἓν οὖν ὂν τὰ δύο πῶς αὖ πολλὰ τοῦτο τὸ ἕν; Ἢ ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. Ἐπεὶ καί, ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἕν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς. Ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἓν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτὸν πάντα ἔχειν ἐθέλων — εἰ καὶ βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο, δεύτερον γὰρ ἐγένετο — οἷον κύκλος ἐξελίξας αὐτὸν γέγονε καὶ σχῆμα καὶ ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ καὶ τὰ μὲν ἄνω, τὰ δὲ κάτω· βελτίω μὲν ὄθεν, χείρω δὲ εἰς ὅ. Τὸ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἦν τοιοῦτον οἷον τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὅ, οὐδὲ αὖ τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ οἷον τὸ ἀφ' οὗ μόνον. Καὶ

18 ἐναργεστέρα F Creuzer e Ficino : ἐνεργεστέρα codd. (cf. 6, 14) || 19 ζωὴ δευτέρα : ζωὴ ἡ δευτέρα Müller || 21 ἡ omis. BF Marc A Ciz || 22 λέγοιεν Müller : λέγοιμεν codd. || 30 αὖ deest in E : οὖν BF || πολλὰ : τὰ πολλὰ EF || τό deest in E || 35 εἰ καὶ Kirchhoff : ὡς codd. || 36 γὰρ post οἷον del. Kirchhoff.

choses. Elle doit être tous les êtres et penser tous les êtres. Chacune de ses parties possède l'univers des êtres et elle est tous les êtres ; sinon, l'intelligence aurait une partie qui ne serait pas intelligence ; elle serait composée de parties qui ne sont pas des intelligences ; elle serait un amas de choses juxtaposées qui attendraient, pour devenir une intelligence, d'être au complet.

C'est pourquoi l'intelligence est infinie ; et, si autre chose émane d'elle, il n'en résulte d'amoindrissement ni pour cette chose, puisque, elle aussi, elle est toutes choses, ni pour l'intelligence d'où elle émane, puisque l'intelligence n'est pas faite de parties juxtaposées.

9 Telle est l'intelligence ; telle est la raison pour laquelle elle n'est pas primitive. Au delà d'elle doit se trouver une réalité, que toutes les discussions précédentes visent à atteindre. D'abord, la multiplicité est postérieure à l'unité ; celle-là est nombre, celle-ci est principe du nombre ; et la multiplicité essentielle a pour principe l'Un essentiel. Cette multiplicité réelle, c'est l'intelligence et l'intelligible pris ensemble, et les deux à la fois ; ils sont deux ; il faut donc un principe antérieur au couple. — Ce principe est-il l'intelligence, prise seule ? — Mais l'intelligible se trouve toujours joint à l'intelligence ; s'il fallait en disjoindre l'intelligible, elle ne serait pas l'intelligence. Ce principe n'est donc pas l'intelligence, et il échappe à la dualité ; il doit donc être un terme antérieur au couple et situé au delà de l'intelligence. — Mais qui empêche qu'il ne soit l'intelligible ? — C'est que l'intelligible, lui aussi, se trouve joint à l'intelligence. — S'il n'est ni l'intelligence ni l'intelligible, qu'est-il donc ? — Celui d'où vient l'intelligence et, avec elle, l'intelligible, répondrons-nous. — Qu'est-il donc ? avec quelles propriétés se le représenter ? Ou bien il est intelligent, ou bien il ne l'est pas. S'il est intelligent, c'est une intelligence ; et s'il n'est pas intelligent, il n'aura même pas la connaissance de lui-même ; et alors, qu'a-t-il d'auguste ? Et si l'on dit : c'est le Bien, c'est le simple et l'absolu, l'on dit la vérité ; mais l'on ne dira rien d'évident et de clair, tant que l'on n'aura rien sur quoi appuyer la pensée, lorsqu'on prononce ces mots ; car toute connaissance a lieu par l'intermédiaire de l'intelli

ἄλλως δὲ ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὢν καὶ πάντων. Δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα· εἰ δέ μή, ἕξει τι μέρος οὐ νοῦν, καὶ συγκείσεται ἐξ οὐ νῶν, καὶ σωρός τις συμφορητὸς ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νοῦς ἐκ πάντων. Διὸ καὶ ἄπειρος οὗτος καί, εἴ τι ἀπ' αὐτοῦ, οὐκ ἠλάττωται, οὔτε τὸ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι πάντα καὶ αὐτό, οὔτε ἐκεῖνος ὁ ἐξ οὗ, ὅτι μὴ σύνθεσις ἦν ἐκ μορίων.

9 Οὗτος μὲν οὖν τοιοῦτος· διὸ οὐ πρώτως, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ, οὗπερ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι, πρῶτον μέν, ὅτι πλῆθος ἑνὸς ὕστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιούτου τὸ ὄντως ἕν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. Εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. Τί οὖν; Νοῦς μόνον; Ἀλλὰ παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν· εἰ οὖν δεῖ μὴ συνεζεῦχθαι τὸ νοητόν, οὐδὲ νοῦς ἔσται. Εἶ οὖν μὴ νοῦς, ἀλλ' ἐκφεύξεται τὰ δύο, τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι. Τί οὖν κωλύει τὸ νοητὸν αὐτὸ εἶναι; Ἢ ὅτι καὶ τὸ νοητὸν συνέζευκται τῷ νῷ. Εἰ οὖν μήτε νοῦς μήτε νοητὸν εἴη, τί ἂν εἴη; Ἐξ οὗ ὁ νοῦς καὶ τὸ σὺν αὐτῷ νοητὸν φήσομεν. Τί οὖν τοῦτο καὶ ποῖόν τι αὐτὸ φαντασθησόμεθα; Καὶ γὰρ αὖ ἢ νοοῦν ἔσται ἢ ἀνόητόν τι. Νοοῦν μὲν οὖν νοῦς, ἀνόητον δὲ ἀγνοήσει καὶ ἑαυτό· ὥστε τί σεμνόν; Οὐδὲ γάρ, εἰ λέγοιμεν τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ ἁπλούστατον εἶναι, δῆλόν τι καὶ σαφὲς ἐροῦμεν τὸ ἀληθὲς λέγοντες, ἕως ἂν μὴ ἔχωμεν ἐπί τί ἐρείδοντες τὴν διάνοιαν λέγομεν. Καὶ γὰρ αὖ τῆς γνώσεως διὰ νοῦ τῶν ἄλλων γιγνομένης καὶ τῷ νῷ νοοῦν τι γιγνώσκειν δυνα-

43 αὐτοῦ F Volkmann : αὑτοῦ || 46 οὗτος FA ex corr. Kirchhoff : οὕτως ACE Marc A.

9 1 πρώτως AC ex corr. E : πρῶτος FBA ex corr. || 3 μὲν ὅτι F : ὅτι μὲν codd. || 4 ὄντως Kirchhoff : οὕτως codd. || 6 δεῖ omis. BCE Marc A Ciz || 20 νῷ νοοῦν τι : νοῦν νοοῦντι C νῷ νοῦν E Marc A Marc C.

gence ; par elle, nous pouvons connaître un être pensant ; mais, par quelle sorte d'impression pouvons-nous saisir d'un coup ce qui dépasse la nature de l'intelligence ? — Expliquons-le, autant qu'il est possible : par ce qui, en nous, est semblable à ce principe, répondrons-nous. Car il y a en nous quelque chose de lui ; ou plutôt, il n'y a pas de lieu où il ne soit, pour les êtres qui peuvent participer de lui ; et, puisqu'il est partout, il n'est pas d'endroit où nous ne puissions tenir quelque chose de lui, en lui présentant ce qui, en nous, est capable de le recevoir. Il est comme un son qui remplit le silence de l'espace ; tout homme qui prête l'oreille, en un point quelconque de cet espace, recevra le son tout entier, bien que, en un autre sens, il ne le reçoive pas tout entier. — Qu'est-ce donc que nous recevons, en lui présentant notre intelligence ? — D'abord l'intelligence doit revenir en arrière ; elle doit s'abandonner, malgré sa dualité, à la réalité qui est, là-bas, en deçà d'elle-même ; elle doit, si elle veut voir le principe suprême, ne plus être entièrement une intelligence.

En elle-même, elle est la vie première, elle est une activité qui court à travers les choses, et dont la course ne s'accomplit pas, mais est toujours accomplie. Puisqu'elle est la vie qui circule en toutes choses, puisqu'elle possède tous les êtres non pas dans leurs traits généraux, mais dans la précision de leurs détails (sans quoi, elle serait incomplète et informe), il faut qu'elle vienne d'une autre chose qui ne circule pas à travers les êtres, mais qui est le principe de la circulation et de la vie de l'intelligence, le principe de l'intelligence elle-même et de tous les êtres. Le principe n'est pas l'ensemble des êtres, mais tous les êtres viennent de lui ; il n'est pas tous les êtres ; il n'est aucun d'eux, afin qu'il puisse les engendrer tous ; il n'est pas une multiplicité, afin d'être le principe de la multiplicité ; car toujours le générateur est plus simple que l'être engendré ; s'il a engendré l'intelligence, il faut donc qu'il soit plus simple que l'intelligence. A supposer que l'Un soit toutes choses, ou bien il sera toutes les choses une à une, ou bien il sera tout ensemble. S'il est un assemblage de toutes les choses, il sera postérieur aux choses ; ou, s'il leur est antérieur, il sera différent d'elles ; car, s'il leur est simultané, il ne sera plus leur principe ; or il faut qu'il soit principe et, par conséquent,

μένων ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ ; Πρὸς δ δεῖ σημᾶναι, ὅπως οἷόν τε· τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. Ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἐστιν, οἷς ἔστι μετέχειν αὐτοῦ. Τῷ γὰρ πανταχοῦ παραστήσας ὅπουοὖν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν· ὥσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν καὶ μετὰ τῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους ἐν ὀτῳοὖν τοῦ ἐρήμου στήσας οὓς τὴν φωνὴν κομιῇ πᾶσαν καὶ αὖ οὐ πᾶσαν. Τί οὖν ἐστιν ὃ κομιούμεθα νοῦν παραστησάμενοι ; Ἢ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοὐπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα κἀκεῖ, εἰ ἐθέλει ἐκεῖνο ὁρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι.

Ἔστι μὲν γὰρ αὐτὸς ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων· διεξόδῳ δὲ οὐ τῇ διεξούσῃ, ἀλλὰ τῇ διεξελθούσῃ. Εἴπερ οὖν καὶ ζωή ἐστι καὶ διέξοδός ἐστι καὶ πάντα ἀκριβῶς καὶ οὐχ ὁλοσχερῶς ἔχει — ἀτελῶς γὰρ ἂν καὶ ἀδιαρθρώτως ἔχοι — ἀνάγκη ἔκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι, ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων. Οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα· αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα, καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή· τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον. Εἰ οὖν τοῦτο νοῦν ἐγέννησεν, ἁπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι. Εἰ δέ τις οἴοιτο αὐτὸ τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα εἶναι, ἤτοι καθ' ἓν ἕκαστον τῶν πάντων ἐκεῖνο ἔσται ἢ ὁμοῦ πάντα. Εἰ μὲν οὖν ὁμοῦ πάντα συνηθροισμένα, ὕστερον ἔσται τῶν πάντων· εἰ δὲ πρότερον τῶν πάντων, ἄλλα μὲν τὰ πάντα, ἄλλο δὲ αὐτὸ

21 νοῦ : τοῦ νοῦ Marc C || 22 ὃ Kirchhoff : ὃν codd. ἃ Müller || σημᾶναι AE : σημῆναι BCFA sup. lin. || 24 τῷ Kirchhoff : τὸ codd. ᾗ Creuzer e Ficino ἢ F in marg. || 26 ἢ ante καὶ del. Kirchhoff || 27 τοῦ ἐρήμου C Vat. : τῷ ἐρήμῳ | 31 κἀκεῖ Kirchhoff Bouillet : κἀκεῖνα || 37 ἀνάγκη deest in E post εἶναι in F Darm. A in marg. Creuzer; quod Müller post ἔχοι posuit, sequente δῆ.

qu'il soit antérieur à toutes choses, afin que tout vienne après lui. S'il est chaque chose une à une, n'importe quoi sera identique à n'importe quoi, tout se confondra, il n'y aura plus aucune distinction. L'Un n'est donc aucun des êtres, et il est antérieur à tous les êtres.

10 — Qu'est-il donc? — Il est la puissance de tout; s'il n'est pas, rien n'existe, ni les êtres ni l'intelligence, ni la vie première, ni aucune autre. Il est au-dessus de la vie et cause de la vie; l'activité de la vie qui est tout l'être, n'est pas première; elle coule de lui, comme d'une source. Imaginez une source qui n'a point d'origine; elle donne son eau à tous les fleuves; mais elle ne s'épuise pas pour cela; elle reste, paisible, au même niveau; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera [1]. Imaginez encore la vie d'un arbre immense; la vie circule à travers l'arbre tout entier; mais le principe de la vie reste immobile; il ne se dissipe pas en tout l'arbre, mais il siège dans les racines; ce principe fournit à la plante la vie dans ses manifestations multiples; lui-même reste immobile; et, n'étant pas multiple, il est le principe de cette multiplicité.

Il n'y a là rien d'étonnant; ou alors il est également étonnant qu'une multiplicité de vies procède de ce qui n'est pas multiple, et qu'il n'existe pas de multiplicité, si ce qui n'est pas multiple n'existe pas avant cette multiplicité. Car le principe ne se partage pas dans l'univers; s'il se partageait, l'univers périrait; et il ne renaîtrait plus, si son principe ne restait en lui-même et différent de tout.

C'est pourquoi on remonte toujours à une unité. En chaque cas, il y a une unité particulière à laquelle il faut remonter; tout être se ramène à l'unité qui lui est antérieure (et non pas immédiatement à l'Un absolu), jusqu'à ce que, d'unité en unité, on arrive à l'Un absolu, qui ne se ramène plus à une autre. Saisir ainsi l'unité de la plante, c'est-à-dire le

1. C'est l'image célèbre d'où le système de Plotin a pris le nom d'émanatisme ; image d'ailleurs fort ancienne que l'on retrouve dans le célèbre serment pythagoricien où la tétrade est déclarée « source de la nature éternelle » (Cf. Diels, *Dox. graeci*, 282, 10). Mais ce qui est important, c'est la manière dont Plotin modifie cette image par

ἔσται τῶν πάντων· εἰ δὲ ἅμα καὶ αὐτὸ καὶ τὰ πάντα, οὐκ ἀρχὴ ἔσται. Δεῖ δὲ αὐτὸ ἀρχὴν εἶναι καὶ εἶναι πρὸ πάντων, ἵνα ᾖ μετ' αὐτὸ καὶ τὰ πάντα. Τὸ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν πάντων πρῶτον μὲν τὸ αὐτὸ ἔσται ὁτιοῦν ὁτῳοῦν, ἔπειτα ὁμοῦ πάντα, καί οὐδὲν διακρινεῖ. Καὶ οὕτως οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων.

10 Τί δὴ ὄν; Δύναμις τῶν πάντων· ἧς μὴ οὔσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὖσα πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτὴ οἷον ἐκ πηγῆς. Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλῃ ῥεῖν ὁμοῦ συνιόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἑκάστους εἰδότας οἳ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ῥεύματα· ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἱδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτὴ οὐ πολλὴ οὖσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς πολλῆς. Καὶ θαῦμα οὐδέν..

Ἢ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλήθους ἦν, καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος, εἰ μὴ πρὸ τοῦ πλήθους ἦν ὃ μὴ πλῆθος ἦν. Οὐ γὰρ μερίζεται εἰς τὸ πᾶν ἡ ἀρχή· μερισθεῖσα γὰρ ἀπώλεσεν ἂν καὶ τὸ πᾶν, καὶ οὐδ' ἂν ἔτι ἐγένετο μὴ μενούσης τῆς ἀρχῆς ἐφ' ἑαυτῆς ἑτέρας οὔσης. Διὸ καὶ ἡ ἀναγωγὴ πανταχοῦ ἐφ' ἕν. Καὶ ἐφ' ἑκάστου μέν τι ἕν, εἰς ὃ ἀνάξεις, καὶ τὸ δὲ πᾶν εἰς ἓν τὸ πρὸ αὐτοῦ, οὐχ ἁπλῶς ἕν, ἕως ⟨ἂν⟩ τις ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἓν ἔλθῃ· τοῦτο δὲ οὐκέτι ἐπ' ἄλλο. Ἀλλ' εἰ μὲν τὸ τοῦ φυτοῦ ἕν — τοῦτο

10 8 συνιόντας Volkmann e Müller : συνόντας | 15 τῆς ζωῆς del. Müller || 16 καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος del. Müller || 19 ἐγένετο : γένοιτο C Ciz Vat. Marc A || 21 τὸ δὲ Kirchhoff : τόδε τό Ciz Marc A Vat. τόδε cet. codd. || 22 ἂν Kirchhoff.

principe immobile de sa vie, l'unité de l'âme ou l'unité de l'univers, c'est saisir, en chacun de ces êtres, ce qu'il a de plus puissant et de plus précieux ; et, si nous saisissons l'unité des êtres véritables, leur principe, leur source et leur pouvoir, nous nous méfierions et nous croirions ne rien avoir saisi ? Certes, ce principe n'est rien, rien de ce dont il est le principe ; certes, rien ne peut être affirmé de lui, ni l'être, ni la substance, ni la vie ; mais c'est qu'il est supérieur à tout cela. Faites abstraction de l'être pour le saisir ; vous serez étonnés ; mais dirigez-vous vers lui, atteignez-le, reposez-vous en lui, et vous le concevrez par la pensée ou plutôt par une impression ; et vous embrasserez sa grandeur par la multitude des êtres qui viennent après lui et existent par lui.

11 Encore ceci : puisque l'intelligence est une vision et une vision qui s'exerce, elle est donc une puissance qui est passée à l'acte. Elle aura donc une matière et une forme ; une vision en acte implique ces deux choses ; avant de voir actuellement, elle était une ; d'une, elle est devenue deux choses et les deux n'en font qu'une. La vision des yeux reçoit des choses sensibles son achèvement et sa perfection ; la vision de l'intelligence reçoit cet achèvement du Bien [1].

Si, en effet, elle était elle-même le Bien, qu'avait-elle besoin de voir ou même d'agir ? Les autres choses n'agissent que pour le Bien ou à cause du Bien ; mais le Bien n'a besoin de rien ; il n'a rien à lui que lui-même. Donc en parlant du Bien, ne lui ajoutez rien par la pensée ; lui ajouter quelque chose, quoi que ce soit, c'est l'amoindrir. Ne lui attribuez pas la pensée, si vous ne voulez y introduire une chose étrangère et faire de lui deux choses, l'intelligence et le Bien ; l'intelligence a besoin du Bien ; et le Bien n'a pas besoin de l'intelligence ; en atteignant le Bien, l'intelligence en prend la forme ; du Bien, elle reçoit son achèvement ; la forme qu'elle

le dernier membre de phrase, qui indique (comme Enn. IV, 3, 2-6) à quel point Plotin tenait à l'individualité et était éloigné d'admettre la confusion de tous les êtres en un seul. Pour l'image suivante de l'arbre cosmique, cf. ci-dessus, p. 58.

1. Tout ce raisonnement se réfère à une théorie de la vision qui est celle d'Aristote, qui dans le traité *de l'Ame* (II 5) distingue la sensation en acte et la sensation en puissance.

δὲ ἡ ἀρχὴ ἡ μένουσα — καὶ τὸ ζῴου ἓν καὶ τὸ ψυχῆς ἓν καὶ τὸ παντὸς ἓν λαμβάνοι, λαμβάνει ἑκασταχοῦ τὸ δυνατώτατον καὶ τὸ τίμιον· εἰ δὲ τὸ τῶν κατὰ ἀλήθειαν ὄντων ἕν, τὴν ἀρχὴν καὶ πηγὴν καὶ δύναμιν, λαμβάνοι, ἀπιστήσωμεν καὶ τὸ μηδὲν ὑπονοήσωμεν; Ἢ ἔστι μὲν μηδὲν τούτων ὧν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. Εἰ δὲ ἀφελὼν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἔξεις. Καὶ βαλὼν πρὸς αὐτὸ καὶ τυχὼν ἐν τοῖς αὐτοῦ ἀναπαυσάμενος συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς, συνορῶν δὲ τὸ μέγα αὐτοῦ τοῖς μετ' αὐτὸ δι' αὐτὸ οὖσιν.

11 Ἔτι δὲ καὶ ὧδε· ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. Ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ, οἷον καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ὅρασις διττὸν ἔχει· πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἓν ἦν. Τὸ οὖν ἓν δύο γέγονε καὶ τὰ δύο ἕν. Τῇ μὲν οὖν ὁράσει ἡ πλήρωσις παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ οἷον τελείωσις, τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδὲν ἔσται αὐτῷ ἢ αὐτό. Φθεγξάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνόει· ἐὰν γάρ τι προσθῇς, ὅσῳ προσέθηκας ὁτιοῦν, ἐνδεὲς ποιήσεις. Διὸ οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἵνα καὶ μὴ ἄλλο, καὶ ποιήσῃς δύο, νοῦν καὶ ἀγαθόν. Ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου· ὅθεν καὶ τυγχάνων τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθοειδὲς γίνεται καὶ τελειοῦται παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ μὲν εἴδους

28 μὲν μηδὲν : μὲν τὸ μηδὲν BCE Vat.

11 4 ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς ἐπεὶ καὶ ἡ ὅρασις ἡ κατ' ἐνέργειαν post ὅρασις del. Müller : verba desunt usque ad ἐπεὶ in Marc A et usque ad ἔχει in Marc C || 12 ὅσῳ Müller : ὃ EA ex corr. Vat. ᾧ BCF || 16 μὲν del. Kirchhoff.

a en elle dérive du Bien, et la rend semblable au Bien. Telle est la trace du Bien qu'on voit en l'intelligence, tel il convient de concevoir le modèle; l'on a la notion du Bien véritable d'après la trace du Bien, qui vient s'imprimer sur l'intelligence. Le Bien a donné à l'intelligence qui voit, une trace de lui-même; et c'est pourquoi il y a un désir dans l'intelligence; à chaque instant, l'intelligence désire, et à chaque instant, elle obtient ce qu'elle désire. Mais le Bien ne désire pas; et que désirerait-il? Et il n'obtient rien; car il n'a rien désiré. Il n'est donc pas l'intelligence; car il y a dans l'intelligence, un désir et un appétit de sa propre forme.

Oui, l'intelligence est belle, et elle est le plus beau des êtres; dans la pure lumière et l'éclat sans ombre où elle est placée, elle enveloppe tous les êtres; notre monde sensible, si beau, n'en est qu'une ombre et qu'une image; dans sa splendeur, elle n'admet ni l'inintelligence, ni les ténèbres, ni la disproportion; elle vit d'une vie bienheureuse; l'admiration saisit celui qui la voit, qui pénètre en elle et s'y unit comme il faut s'y unir. Mais, de même que celui qui lève les yeux au ciel et y voit les astres briller, pense à leur créateur et le cherche, ainsi celui qui a contemplé, a vu et a admiré le monde intelligible, doit en rechercher le créateur; qui a fait exister ce monde? Où est-il, comment est-il, celui qui a engendré un fils tel que l'intelligence, si beau dans sa plénitude, mais tenant cette plénitude de son père? Ce père n'est pas l'intelligence, ni la plénitude d'être; il est antérieur à l'une et à l'autre; l'une et l'autre sont après lui; car elles ont besoin de penser et de se rassasier de l'être; elles sont bien voisines du principe qui n'a besoin de rien et qui n'a même pas besoin de penser; l'intelligence possède la véritable plénitude et la pensée, parce qu'elle a le premier rang après le Bien; mais, avant elle, il y a le principe qui n'en a pas besoin et qui ne les possède pas; sinon, il ne serait pas le Bien.

τοῦ ἐπ᾽ αὐτῷ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἥκοντος ἀγαθοειδῆ ποιοῦντος. Οἷον δὲ ἐνορᾶται ἐπ᾽ αὐτῷ ἴχνος τοῦ ἀγαθοῦ, τοιοῦτον τὸ ἀρχέτυπον ἐννοεῖν προσήκει τὸ ἀληθινὸν ἐκείνου ἐνθυμηθέντα ἐκ τοῦ ἐπὶ τῷ νῷ ἐπιθέοντος ἴχνους. Τὸ μὲν οὖν ἐπ᾽ αὐτῷ ἴχνος αὐτοῦ τῷ νῷ ἐνορῶντι ἔδωκεν ἔχειν· ὥστε ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις καὶ ἐφιέμενος ἀεὶ καὶ ἀεὶ τυγχάνων, ἐκεῖ δὲ οὔτε ἐφιέμενος· τίνος γάρ; Οὔτε τυγχάνων· οὐδὲ γὰρ ἐφίετο. Οὐ τοίνυν οὐδὲ νοῦς. Ἔφεσις γὰρ καὶ ἐν τούτῳ καὶ σύννευσις πρὸς τὸ εἶδος αὐτοῦ. Τοῦ δὴ νοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ κειμένου καὶ τὴν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὗ καὶ ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιὰ καὶ εἰκών, καὶ ἐν πάσῃ ἀγλαίᾳ κειμένου, ὅτι μηδὲν ἀνόητον μηδὲ σκοτεινὸν μηδ᾽ ἄμετρον ἐν αὐτῷ, ζῶντος ζωὴν μακαρίαν, θάμβος μὴν ἂν ἔχοι τὸν ἰδόντα καὶ τοῦτον καὶ ὡς χρὴ εἰς αὐτὸν εἰσδύντα καὶ αὐτοῦ γενόμενον ἕνα. Ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρων φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε τὸν κἀκείνου ποιητὴν τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας ζητεῖν, ἢ ποῦ ἢ πῶς, ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ᾽ αὐτοῦ γενόμενον κόρον. Πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκεῖνος οὔτε κόρος, ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου. μετὰ γὰρ αὐτὸν νοῦς καὶ κόρος, δεηθέντα καὶ κεκορέσθαι καὶ νενοηκέναι· ἃ πλησίον μέν ἐστι τοῦ ἀνενδεοῦς καὶ τοῦ νοεῖν οὐδὲν δεομένου, πλήρωσιν δὲ ἀληθινὴν καὶ νόησιν ἔχει, ὅτι πρώτως ἔχει. Τὸ δὲ πρὸ αὐτῶν οὔτε δεῖται οὔτε ἔχει· ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν.

17 αὐτῷ : αὐτοῦ ABF || 31 μὴν Müller : μέντ᾽ dubit. Kirchhoff μὲν codd.

IX

NOTICE

Les premiers éditeurs de Plotin ont rassemblé dans ce traité un certain nombre de fragments, qui étaient sans doute destinés à entrer comme parties dans des développements plus amples.

Le premier est une protestation contre une interprétation d'un passage du *Timée* (39 e) ; les adversaires que vise Plotin s'appuyaient sur ce passage pour affirmer que Platon avait admis dans la réalité suprasensible, un plus grand nombre d'hypostases distinctes que n'admet Plotin ; Plotin cherche à interpréter le passage dans le sens de sa doctrine familière : il n'y a, en dehors de l'Un, que deux autres hypostases, l'Intelligence et l'Ame[1]. Les adversaires peuvent être des platoniciens, qui, en immense majorité, admettaient que l'intelligible était une réalité extérieure à l'intelligence et distincte d'elle. Le fragment se rattache donc au thème, traité dans la cinquième Ennéade, du nombre des hypostases.

Le second fragment contient seulement une image, assez fréquente chez Plotin, pour faire saisir ce qu'est la vie de l'âme à son niveau supérieur (comparer *Ennéade* IV, 3, 2 fin).

Le troisième fragment porte sur le rapport très différent qu'ont respectivement avec le corps sensible, l'âme universelle et

1. Heinemann conteste l'authenticité de ce fragment parce qu'il considère comme l'expression de la pensée plotinienne les lignes qui suivent la citation de Platon (1,3-10) ; elles sont en réalité l'exposé de l'interprétation que Plotin va critiquer.

les âmes individuelles ; le développement fait partie du thème de la descente des âmes, traité dans la quatrième Ennéade. Ce fragment qui affirme que l'âme descend dans le corps ne paraît nullement contredire cette thèse habituelle de Plotin, qu'une partie de l'âme ne descend pas et reste auprès de l'intelligence ; dans cet exposé fragmentaire, il a pu appeler âme individuelle, ce qu'il appelle, dans un exposé plus complet, une image ou une partie de l'âme. Nous n'y voyons pas de raison suffisante pour contester l'authenticité du passage, comme le fait Heinemann (*Plotin*, p. 28).

Le quatrième fragment, dont une partie (4,3-6) se retrouve presque textuellement dans l'*Introduction aux intelligibles* de Porphyre[1], est un fragment du développement sur les affirmations antithétiques que l'on peut poser à propos de l'Un[2].

Le cinquième fragment est une image familière relative à la conversion de l'âme vers l'intelligence.

Le sixième fragment se rapporte au thème de la pensée de soi, qui donne lieu à de longs développements dans un traité écrit avant celui-ci, le traité III de la cinquième Ennéade. Ce fragment est assez énigmatique : tandis que, dans le traité ultérieur, la pensée de soi implique l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé, le fragment fait tout au contraire deux réalités distinctes de la pensée elle-même, qui est immobile, et de la pensée de cette pensée, qui est un acte et ne reçoit que l'image de la pensée immobile. Comme l'a fait remarquer très justement Heinemann (p. 30), le fragment expose le point de vue des gnostiques, qui a été réfuté II, 9, 1, 33. Peut-être faut-il y voir non pas une interpolation, comme le veut Heinemann, mais un fragment d'un traité plus ample où est exposée une doctrine, destinée à être réfutée.

Le septième fragment indique brièvement pourquoi l'Intelligence ne peut avoir le premier rang dans la série des hypostases.

1. P. 17, 1, éd. Mommert.
2. Cf. en particulier VI, 8, 16.

Le huitième fragment contient, sur l'être en acte, quelques théorèmes aristotéliciens, et il se rattache au cinquième traité de la deuxième Ennéade.

Le neuvième fragment se rattache étroitement au septième dont il est en quelque sorte la contre-partie ; si l'Intelligence n'a pas le premier rang dans la hiérarchie des réalités, il s'ensuit qu'il ne faut attribuer ni la pensée, ni par conséquent la conscience de soi à ce qui a le premier rang.

IX [13]

CONSIDÉRATIONS DIVERSES

1 Platon a dit : « L'Intelligence voit les idées qui sont dans l'animal en soi », et ensuite : le démiurge « réfléchit que cet univers doit comprendre les choses que l'Intelligence voit dans l'animal en soi. »

Dit-il donc que les idées sont antérieures à l'Intelligence, et qu'elles sont, lorsque l'Intelligence les pense? Demandons-nous d'abord si cet être (je veux dire l'Animal en soi) est l'Intelligence, ou s'il est différent de l'Intelligence. Ce qui le contemple est l'Intelligence; l'animal en soi n'est donc pas l'Intelligence, mais l'intelligible; et ce que voit l'Intelligence, est en dehors d'elle. Elle ne possède donc que des images et non des réalités, puisque les réalités sont dans l'animal en soi. Car, selon Platon, la réalité véritable est là-bas, dans cet être où chaque chose existe en soi. — D'abord, répondrons-nous, de ce que l'animal en soi est distinct de l'Intelligence, il ne s'ensuit pas qu'ils soient séparés autrement que parce qu'ils sont distincts. Ensuite rien n'empêche, en se tenant à la lettre du texte, qu'ils soient tous deux une seule chose, que seule la pensée divise; c'est un seul être qui est en partie chose pensée, en partie chose pensante; car il ne dit pas que ce que voit l'Intelligence est en autre chose, mais qu'elle a en elle-même l'objet qu'elle pense. Rien n'empêche que l'Intelligible soit l'Intelligence elle-même à l'état de repos, d'unité, de calme; l'Intelligence qui voit cet Intelligible qui est en elle serait alors l'acte qui en vient et qui la contemple; en la contemplant, elle est comme elle Intelligence, et elle en est l'Intelligence, parce qu'elle la pense; et, en la pensant, elle est elle-même d'une autre manière Intelligence et intelligible, puisqu'elle l'imite.

Nous avons parlé des deux premiers êtres; mais quel est

IX [13]

ΕΠΙΣΚΕΨΕΙΣ ΔΙΑΦΟΡΟΙ

1 « Νοῦς », φησιν, « ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον· » εἶτα « διενοήθη », φησίν, ὁ δημιουργὸς « ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχειν. » Οὐκοῦν φησιν ἤδη εἶναι τὰ εἴδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν ; Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο, λέγω δὲ τὸ ζῷον, ζητητέον εἰ μὴ νοῦς, ἀλλ' ἕτερον νοῦ· τὸ γὰρ θεωροῦν νοῦς· τὸ τοίνυν ζῷον αὐτὸ οὐ νοῦς, ἀλλὰ νοητὸν αὐτὸ φήσομεν καὶ τὸν νοῦν ἔξω φήσομεν αὐτοῦ ἃ ὁρᾷ ἔχειν. Εἴδωλα ἄρα καὶ οὐ τἀληθῆ ἔχει, εἰ ἐκεῖ τἀληθῆ. Ἐκεῖ γὰρ καὶ τὴν ἀλήθειαν φησιν εἶναι ἐν τῷ ὄντι, οὗ αὐτὸ ἕκαστον. Ἢ, κἂν ἕτερον ἑκάτερον, οὐ χωρὶς ἀλλήλων, ἀλλ' ἢ μόνον τῷ ἕτερα. Ἔπειτα οὐδὲν κωλύει ὅσον ἐπὶ τῷ λεγομένῳ ἓν εἶναι ἄμφω, διαιρούμενα δὲ τῇ νοήσει, εἴπερ μόνον οὕτως ὂν τὸ μὲν νοητόν, τὸ δὲ νοοῦν· ὃ γὰρ καθορᾷ οὗ φησιν ἐν ἑτέρῳ πάντως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν ἔχειν. Ἢ τὸ μὲν νοητὸν οὐδὲν κωλύει καὶ νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἑνότητι καὶ ἡσυχίᾳ, τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν τοῦ ὁρῶντος ἐκεῖνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτῷ ἐνέργειάν τινα ἀπ' ἐκείνου, ἣ ὁρᾷ ἐκεῖνον· ὁρῶντα δὲ ἐκεῖνον οἷον ἐκεῖνον εἶναι νοῦ ἐκείνου, ὅτι νοεῖ ἐκεῖνον· νοοῦντα δὲ ἐκεῖνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμιμῆσθαι. Καὶ τὰ μὲν δύο εἴρηται, τὸ δὲ

1 2 δεῖν ante φησιν add. Volkmann e Platone || 6 θεωροῦν FA ex corr. : θεώμενον EBC Ciz || 13 οὕτως ὂν Vitringa : ὡς ὂν codd. || 19 ἐκεῖνον post οἷον del. Volkmann || 21 καὶ τὰ — μερίσαι transposui e lin. 28 post εἶναι ad lin. 21.

le troisième, celui qui réfléchit pour faire, pour produire et pour diviser les idées vues par l'Intelligence et situées dans l'animal en soi? Quel est donc cet être « qui réfléchit pour produire dans le monde sensible les choses qu'il voit là-bas? » Certes Platon semble, mystérieusement, en faire un être différent des deux premiers ; à d'autres, il paraît que ces trois êtres, l'animal en soi, l'Intelligence et l'être qui réfléchit ne font qu'un ; ou encore et souvent les uns proposent un sens, et les autres un autre et pensent qu'il y a là trois êtres. — Peut-être celui qui divise les idées est en un sens l'Intelligence, et en un autre sens n'est pas l'Intelligence ; en tant que les choses divisées viennent de l'Intelligence, c'est l'Intelligence elle-même qui divise ; mais en tant que l'Intelligence reste immobile et indivise, bien que les choses divisées (à savoir les âmes) viennent d'elle, c'est l'âme qui opère la division en âmes multiples. C'est pourquoi Platon dit que la division est l'œuvre du troisième principe et qu'elle est dans le troisième principe, celui qui réfléchit ; réfléchir est la fonction non pas de l'Intelligence, mais de l'Ame dont l'acte se divise dans une nature divisible[1].

2 Comme une science unique et totale se divise en théorèmes particuliers sans se dissiper ni se fragmenter (car chaque théorème contient en puissance la totalité de la science où le principe est identique à la fin), ainsi chacun de nous doit se disposer, de manière que, en lui, le commencement soit aussi la fin, et que l'être entier et toutes ses parties rentrent dans la faculté supérieure de son être ; devenu intelligence, il réside là-bas ; car lorsqu'on possède cette faculté supérieure, on est, par elle, en contact avec l'intelligible.

3 L'âme universelle ne naît nulle part et n'est venue à aucun endroit ; car il n'est pas de lieu pour elle ; et le corps participe d'elle, parce qu'il en est voisin. C'est pourquoi Platon ne dit pas qu'elle est dans le corps, mais que le corps est

1. Le troisième principe est l'âme ; l'acte qui se divise dans une nature divisible, c'est la deuxième des essences dont Platon compose l'âme du monde dans *Timée* 36, a, à savoir « l'essence divisible dans les corps » ; voir la longue explication que Plotin donne du passage *Enn.* 4, 2.

τρίτον τί, δ διενοήθη τὰ ὁρώμενα ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐν τῷ ζῴῳ κείμενα αὐτό ἐργάσασθαι καὶ ποιῆσαι καὶ μερίσαι; [Τί οὖν ἐστι τὸ διανοηθέν, ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ, ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ποιῆσαι]; Δοκεῖ γε μὴν τὸ διανοούμενον ἐπικεκρυμμένως ἕτερον ἐκείνων τῶν δύο ποιεῖν. Ἄλλοις δὲ δόξει τὰ τρία ἓν εἶναι, τὸ ζῷον αὐτὸ δ ἔστιν, ὁ νοῦς, τὸ διανοούμενον. Ἢ, ὥσπερ ἐν πολλοῖς, προτείνων ἄλλως, ὁ δὲ ἄλλως νοεῖ τρία εἶναι. Ἢ δυνατὸν τρόπον μὲν ἄλλον τὸν νοῦν εἶναι τὸν μερίσαντα, τρόπον δὲ ἕτερον τὸν μερίσαντα μὴ τὸν νοῦν εἶναι· ᾗ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ τὰ μερισθέντα, αὐτὸν εἶναι τὸν μερίσαντα, ᾗ δ' αὐτὸς ἀμέριστος μένει, τὰ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἐστι τὰ μερισθέντα· ταῦτα δέ ἐστι ψυχαί· ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχάς. Διὸ καί φησι τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διενοήθη, δ οὐ νοῦ ἔργον, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.

2 Οἷον γὰρ μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης ὁ μερισμὸς εἰς τὰ θεωρήματα τὰ καθέκαστα οὐ σκεδασθείσης οὐδὲ κατακερματισθείσης, ἔχει δὲ ἕκαστον δυνάμει τὸ ὅλον, οὗ τὸ αὐτὸ ἀρχὴ καὶ τέλος, καὶ οὕτω χρὴ παρασκευάζειν αὐτόν, ὡς τὰς ἀρχὰς τὰς ἐν αὐτῷ καὶ τέλη εἶναι καὶ ὅλα καὶ πάντα εἰς τὸ τῆς φύσεως ἄριστον, ὃ γενόμενός ἐστιν ἐκεῖ· τούτῳ γὰρ τῷ ἀρίστῳ αὐτοῦ, ὅταν ἔχῃ, ἅψεται ἐκείνου.

3 Ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν· οὐδὲ γὰρ ἦν ὅπου· ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς· διὸ οὐκ ἐν τῷ σώματι οὐδ' ὁ Πλάτων φησί που, ἀλλὰ τὸ σῶμα

23 τί coni. : τοῦτο || τί οὖν — ποιῆσαι seclusi ut dittographiam || 24 ζώων γένη τέσσαρα post ποιῆσαι del. Müller || 28 ἄλλως — ἄλλως: τὸ μὲν ἄλλως — τὸ δὲ ἄλλως dubit. Volkmann || ὁ δὲ : ὅτε δὲ Vitringa || 29 τρόπον : πρῶτον AE || 36 ἡ διάνοια post ἔργον del. Kirchhoff.

3 1 ἡ Kirchhoff : ἢ codd.

en elle. Les âmes particulières ont un lieu d'origine, c'est l'âme universelle, elles ont un lieu où elles descendent et où elles passent ; c'est aussi le lieu où elles remontent.

L'âme universelle est en haut, et il est dans sa nature d'y être ; à sa suite est l'univers, dont une partie est voisine de l'âme et l'autre au-dessous du soleil. L'âme particulière, en se portant vers ce qui est au-dessus d'elle, est illuminée, et elle réside dans l'être ; en se portant vers ce qui est au-dessous, elle va vers le non être. Et c'est ce qu'elle fait lorsqu'elle se porte vers elle-même ; car, lorsqu'elle tend vers elle-même, elle produit au-dessous d'elle une image d'elle, sans réalité. Elle-même est sans terrain solide, et perd toute détermination fixe ; et son image est tout ce qu'il y a de plus indéterminé et obscur ; privée de raison et d'intelligence, cette image est à une très grande distance de l'être. A ce moment, l'âme est encore à sa place propre, dans la région intermédiaire ; mais elle jette de nouveau un regard sur l'image ; par ce second coup d'œil, elle lui donne une forme, et, contente, elle descend en elle.

4 — Comment le multiple vient-il de l'Un ? — C'est que l'Un est partout, et qu'il n'est pas d'endroit où il ne soit. Il remplit tout. Donc, il est le multiple, ou plutôt il est toutes choses. — Oui, s'il était seulement partout, il serait toutes choses ; mais comme, en outre, il n'est nulle part, toutes choses viennent grâce à lui, parce qu'il est partout, et sont différentes de lui, parce qu'il n'est nulle part. — Pourquoi dit-on non seulement qu'il est partout, mais aussi qu'il n'est nulle part ? — Parce qu'il faut que l'Un soit avant toutes choses ; il faut qu'il emplisse tout et qu'il produise tout, mais non pas qu'il soit tout ce qu'il produit.

5 L'âme est comme la vue, et l'intelligence comme l'objet visible ; indéterminée avant d'avoir vu l'intelligence, l'âme a une disposition naturelle à penser ; et elle est à l'intelligence comme la matière à la forme.

6 En nous pensant nous-mêmes, nous contemplons évidemment une nature qui pense ; sans quoi cette pensée serait une illusion. Donc en pensant et en nous pensant nous-

εἰς αὐτήν. Αἱ δ᾽ ἄλλαι ἔχουσιν ὅθεν· ἀπὸ γὰρ ψυχῆς· καὶ εἰς δ καὶ κατελθεῖν καὶ μετελθεῖν· ὅθεν καὶ ἀνελθεῖν. Ἡ δ᾽ ἀεὶ ἄνω ἐν ᾧ πέφυκεν εἶναι ψυχή· τὸ δὲ ἐφεξῆς τὸ πᾶν, οἷον τὸ πλησίον ἢ τὸ ὑφ᾽ ἡλίῳ. Φωτίζεται μὲν οὖν ἡ μερικὴ πρὸς τὸ πρὸ αὐτῆς φερομένη· ὄντι γὰρ ἐντυγχάνει· εἰς δὲ τὸ μετ᾽ αὐτὴν εἰς τὸ μὴ ὄν. Τοῦτο δὲ ποιεῖ, ὅταν πρὸς αὐτήν· πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη ⟨εἶναι⟩ τὸ μετ᾽ αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἀοριστοτέρα γινομένη· καὶ τοῦτο τὸ εἴδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν· ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντη καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν. Εἰς δὲ τὸ μεταξύ ἐστιν ἐν τῷ οἰκείῳ, πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἴδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό.

4 Πῶς οὖν ⟨ἐξ⟩ ἑνὸς πλῆθος; Ὅτι πανταχοῦ· οὐ γάρ ἐστιν ὅπου οὔ. Πάντα οὖν πληροῖ. Πολλὰ οὖν, μᾶλλον δὲ πάντα ἤδη· αὐτὸ μὲν γὰρ εἰ μόνον πανταχοῦ, αὐτὸ ἂν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, γίνεται μὲν τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνο, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸ οὐδαμοῦ. Διὰ τί οὖν αὐτὸ οὐ μόνον πανταχοῦ, ἀλλ᾽ αὖ πρὸς τούτῳ καὶ οὐδαμοῦ; Ὅτι δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. Πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸ καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ.

5 Τὴν ψυχὴν αὐτὴν δεῖ ὥσπερ ὄψιν εἶναι, ὁρατὸν δὲ αὐτῇ τὸν νοῦν εἶναι, ἀόριστον πρὶν ἰδεῖν, πεφυκυῖαν δὲ νοεῖν· ὕλην οὖν πρὸς νοῦν.

6 Νοοῦντες αὐτοὺς βλέπομεν δηλονότι νοοῦσαν φύσιν, ἢ ψευδοίμεθα ἂν τὸ νοεῖν. Εἰ οὖν νοοῦμεν καὶ ἑαυτοὺς

10 εἶναι Vitringa || 11 τὸ μὴ ὄν fortasse reiciendum.

4 2 ὅπου οὔ Cis Marc A: ὁπουοῦν AF ὅπου οὖ A sup. lin. ὅπου ὄν B || 4 δι᾽ αὐτοῦ Müller: δι᾽ αὐτόν codd. || 5 ἐκεῖνο Müller: ἐκεῖνος || αὐτό Volkmann: αὐτός || 6 αὐτό Müller: αὐτός || 8 αὐτό Müller: αὐτός.

mêmes, nous pensons une nature intelligente ; donc, avant la pensée par laquelle nous nous pensons-nous mêmes, il y a une pensée en quelque sorte immobile. En outre, il y a une pensée qui est pensée de l'être et pensée de la vie ; donc antérieurement à cette vie et à cet être [qui est pensée de la vie et pensée de l'être], il y a une autre vie et un autre être ; et ces choses, qui sont des choses en actes, sont vues par la pensée. Mais, si l'être en acte que nous pensons lorsque nous nous pensons nous-mêmes, est une intelligence, nous-mêmes, nous sommes au fond un intelligible. La pensée que nous avons de nous-mêmes présente l'image [de cet intelligible].

7 Le Premier est la puissance du mouvement et du repos ; il est donc au delà de l'un et de l'autre. Le second principe est doué d'un mouvement et d'un repos relatifs au Premier ; ce second principe, c'est l'Intelligence ; et, parce qu'il se rapporte à autre chose que lui, il possède la pensée ; mais le Premier n'a pas la pensée. L'être qui pense est double ; il se pense lui-même ; il y a donc un défaut en lui parce que son bien ne consiste pas à exister, mais à penser.

8 L'être en acte est tout être passé de la puissance à l'acte, qui reste toujours identique à lui-même tant qu'il existe ; en ce sens, la perfection existe même dans le corps, par exemple dans le feu. Mais des êtres de ce genre ne peuvent pas exister éternellement, parce qu'ils sont liés à la matière ; seul, l'être sans composition, qui est en acte, existe toujours. D'ailleurs la même chose peut être en acte sous un rapport, et en puissance sous un autre.

9 Dieu ou le Premier[1] est au delà de l'être ; mais l'Intelligence est l'être même ; et le mouvement et le repos sont en elle. Le Premier ne se rapporte à nulle autre chose ; mais les autres choses se rapportent à lui ; en lui, elles se reposent dans l'immobilité, et vers lui elles se meuvent. Le mouvement est une aspiration ; mais le Premier n'aspire à rien ; et que pourrait désirer ce qui est au sommet ? -- Ne

1. Le texte est ici très incertain ; il faut se garder d'en tirer une conclusion sur la désignation de l'Un ou du Premier par le mot Dieu. Cf. *Vie de Plotin*, 23, 1 et la note.

νοοῦμεν, νοερὰν οὖσαν φύσιν νοοῦμεν· πρὸ ἄρα τῆς νοήσεως ταύτης ἄλλη ἐστὶ νόησις οἷον ἡσυχος. Καὶ οὐσίας δὲ ἡ νόησις καὶ ζωῆς νόησις· ὥστε πρὸ ταύτης τῆς ζωῆς καὶ οὐσίας ἄλλη οὐσία καὶ ζωή. Ταῦτα ἄρα εἶδεν, ὅσα ἐνέργειαι. Εἰ δὲ νόες αἱ ἐνέργειαι αἱ κατὰ τὸ νοεῖν οὕτως ἑαυτούς, τὸ νοητὸν ἡμεῖς οἱ ὄντως. Ἡ δὲ νόησις ἡ αὐτῶν τὴν εἰκόνα φέρει.

7 Τὸ μὲν πρῶτον δύναμις ἐστι κινήσεως καὶ στάσεως· ὥστε ἐπέκεινα τούτων· τὸ δὲ δεύτερον ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται περὶ ἐκεῖνο· καὶ νοῦς δὲ τὸ δεύτερον· ἄλλο γὰρ ὂν πρὸς ἄλλο ἔχει τὴν νόησιν, τὸ δὲ νόησιν οὐκ ἔχει. Διπλοῦν δέ τὸ νοοῦν καὶ αὐτὸ νοεῖ καὶ ἐλλιπές, ὅτι ἐν τῷ νοεῖν ἔχει τὸ εὖ, οὐκ ἐν τῇ ὑποστάσει.

8 Τὸ ἐνεργείᾳ παντὶ τῷ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ὅ ἔστι ταὐτὸν ἀεί, ἕως ἂν ᾖ· ὥστε καὶ τὸ τέλειον καὶ τοῖς σώμασιν ὑπάρχει, οἷον τῷ πυρί· ἀλλ᾽ οὐ δύναται ἀεὶ εἶναι, ὅτι μεθ᾽ ὕλης· ὃ δ᾽ ἂν ἀσύνθετον ὂν ἐνεργείᾳ ᾖ, ἀεὶ ἔστιν. Ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ ἐνεργείᾳ ὂν δυνάμει κατ᾽ ἄλλο εἶναι.

9 Θεὸς τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντος· ὁ δὲ νοῦς τὰ ὄντα, καὶ ἔστι κίνησις ἐνταῦθα καὶ στάσις· περὶ οὐδὲν γὰρ αὐτὸ τὸ πρῶτον, τὰ ἄλλα δὲ περὶ αὐτὸ ἀναπαυόμενα ἕστηκε καὶ κινεῖται· ἡ γὰρ κίνησις ἔφεσις, τὸ δὲ οὐδενὸς ἐφίεται· τίνος γὰρ τό γε ἀκρότατον; Οὐ νοεῖ οὖν οὐδὲ ἑαυτό; Ἢ ᾗ ⟨τῷ⟩ ἔχειν ἑαυτό, καὶ νοεῖν ὅλως λέγεται. Ἢ τῷ ἔχειν ἑαυτὸ οὐ νοεῖν λέγεται, ἀλλὰ τῷ πρὸς τὸ πρῶτον βλέπειν.

6 4 οἷον deest in AE habet F sup. lin. ‖ 5 δὲ ἡ : δὴ ἡ AE Marc A δὴ CF ; abest in B.

7 3 δὲ τὸ Müller : δὲ περὶ τὸ codd. (cf. Heinemann, p. 31) ‖ 4 τὴν νόησιν FA ex corr. : τὴν ἐννόησιν BE Ciz Marc A.

9 1 θεὸς — ὄντος Vitringa : ἀλλ᾽ οὐ θεοὶ — ὄντες codd. θεοὶ — ὄντες Kirchhoff τοῦ ὄντος pro ὄντος fort. leg. | 6 τῷ ἔχειν ante ἑαυτό conieci : ἔχει codd. ‖ 6 lacunam post λέγεται indic. Volkmann ; potius reicienda esse putaueris verba ex ᾗ usque ad λέγεται ᾗ.

se pense-t-il donc pas lui-même? — Oui, si se posséder soi-même voulait dire penser; mais la possession de soi-même n'est pas la pensée; penser, c'est contempler le Premier. Cette contemplation est l'acte premier, la pensée elle-même; et si elle est le premier acte, aucune pensée ne doit lui être antérieure. Le Premier, qui la produit, est au delà d'elle; la pensée vient au second rang après lui. Le premier objet de notre vénération n'est pas la pensée (je ne dis pas une pensée quelconque, mais la pensée du Bien). Le Bien est donc au delà de la pensée. — Alors il n'aura pas conscience de lui-même? — Et que serait cette conscience? Est-ce ou non la conscience d'être le Bien? Si c'est la conscience d'être le Bien, il est déjà le Bien avant d'en avoir conscience; et si la conscience de lui-même fait qu'il est le Bien, il n'était donc pas le Bien avant d'avoir eu conscience de lui-même; alors il n'aura pas conscience de lui-même, puisque cette conscience n'est pas une conscience du Bien. — Quoi donc? Ne vit-il pas? — Non; on ne doit pas le dire, puisqu'il donne la vie. Ce qui a conscience de soi, ce qui se pense soi-même est au second rang; si un être a conscience, c'est pour s'unir à lui-même par cet acte; s'il apprend à se connaître, c'est qu'il se trouvait ignorant de lui-même; à cause du défaut de sa propre nature, il ne s'achève que par la pensée. Il faut donc enlever la pensée au Premier; la lui attribuer, c'est lui enlever sa réalité et lui prêter un défaut.

Ἔστι δὲ πρώτη ἐνέργεια καὶ αὐτὴ ἡ νόησις. Εἰ οὖν αὕτη πρώτη, οὐδεμίαν δεῖ προτέραν. Τὸ οὖν παρέχον ταύτην ἐπέκεινα ταύτης· ὥστε δευτέρα ἡ νόησις μετ᾽ ἐκεῖνο. Οὐδὲ γὰρ τὸ πρώτως σεμνὸν ἡ νόησις· οὔκουν οὐδὲ πᾶσα, ἀλλ᾽ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ· ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τἀγαθόν. Ἀλλ᾽ οὐ παρακολουθήσει αὐτῷ. Τί οὖν ἡ παρακολούθησις αὐτῷ; Ἀγαθοῦ ὄντος ἢ οὔ; Εἰ μὲν γὰρ ὄντος, ἤδη ἐστὶ πρὸ τῆς παρακολουθήσεως τἀγαθόν· εἰ δ᾽ ἡ παρακολούθησις ποιεῖ, οὐκ ἂν εἴη πρὸ ταύτης τὸ ἀγαθόν· ὥστε οὐδ᾽ αὐτή ἔσται μὴ οὖσα ἀγαθοῦ. Τί οὖν; Οὐδὲ ζῇ; Ἢ ζῆν μὲν οὐ λεκτέον, εἴπερ ζωὴν δίδωσι. Τὸ δὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ καὶ τὸ νοοῦν αὐτὸ δεύτερον· παρακολουθεῖ γάρ, ἵνα τῇ ἐνεργείᾳ ταύτῃ συνῇ αὐτῷ. Δεῖ οὖν, εἰ καταμανθάνει αὐτό, ἀκαταμάθητον τετυχηκέναι αὐτῷ καὶ τῇ αὐτοῦ φύσει ἐλλιπὲς εἶναι, τῇ δὲ νοήσει τελειοῦσθαι. Τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετέον· ἡ γὰρ προσθήκη ἀφαίρεσιν καὶ ἔλλειψιν ποιεῖ.

21 αὐτῷ Kirchhoff: εἶναι αὐτοῦ ABF αὐτοῦ Ciz.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

DEUXIÈME ENNÉADE

I. Du Destin. 6
II. De la Providence I. 24
III. De la Providence II. 50
IV. Du Démon qui nous a reçus en partage. 65
V. De l'Amour. 74
VI. De l'impassibilité der choses incorporelles. 94
VII. De l'éternité et du temps. 127
VIII. De la nature, de la contemplation et de l'Un. . . . 154
IX. Considérations diverses. 172

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES-LETTRES »
95, Boulevard Raspail, PARIS
R. C. 17.053.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'Association Guillaume BUDÉ

PLATON
ŒUVRES COMPLÈTES

VOLUMES DÉJA PUBLIÉS

		Exempl. numérotés sur papier Lafuma.
TOME I. — (Hippias mineur. — Albiciade. — Apologie de Socrate. — Euthyphron. — Criton.) Texte établi et traduit par M. M. Croiset, Membre de l'Institut, Administrateur du Collège de France. . . .	18 fr.	épuisé.
Le texte seul.	10	21 fr.
La traduction seule.	9	épuisé.
TOME II. — (Hippias majeur. — Lachès. — Lysis. — Charmide.) Texte établi et traduit par M. A. Croiset, Membre de l'Institut, Doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Paris.	16	33
Le texte seul.	9	19
La traduction seule.	8	17
TOME III. — Première partie. — (Protagoras.) Texte établi et traduit par M. A. Croiset, Membre de l'Institut, Doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Paris.	9	19
Le texte seul.	6	13
La traduction seule.	5	11
TOME III. — Deuxième partie. — (Gorgias. — Ménon.) Texte établi et traduit par M. A. Croiset, Membre de l'Institut, Doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Paris..	16	33
Le texte seul.	9	19
La traduction seule.	8	17
TOME VIII. — Première partie. — (Parménide.) Texte établi et traduit par M. A Diès, Professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest..	10	21
Le texte seul.	8	17
La traduction seule.	7	15
TOME VIII. — Deuxième partie. — (Théétète.) Texte établi et traduit par M. A. Diès, Professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest.	12	25
Le texte seul.	7	15
La traduction seule.	6	13
TOME VIII. — Troisième partie. — (Le Sophiste.) Texte établi et traduit par M. A. Diès, Professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest..	14	29
Le texte seul.	9	19
La traduction seule.	8	17

OUVRAGES DÉJA PUBLIÉS

1° COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE

L'Odyssée, 6 vol. (texte-traduction et Introduction), par M. V. Bérard.
Pindare, 4 vol., par M. A. Puech.
Eschyle, 2 vol., par M. P. Mazon.
Sophocle, 2 vol., par M. P. Masqueray.
Euripide, tomes III et IV, par MM. H. Grégoire et L. Parmentier.
Aristophane, tomes I et II, par MM. V. Coulon et H. Van Daële.
Antiphon, par M. L. Gernet.
Lysias, tome I, par MM. L. Gernet et M. Bizos.
Isée, par M. P. Roussel.
Platon, tome I, par M. M. Croiset.
Platon, tomes II et III, par M. A. Croiset.
Platon, tome VIII 1-2-3, par M. A. Diès.
Démosthène, *Harangues*, tome I, par M. M. Croiset.
Aristote, *Constitution d'Athènes*, par M. B. Haussoullier et G. Mathieu.
Théophraste, *Caractères*, par M. O. Navarre.
Callimaque, par M. E. Cahen.
Plotin, tomes I, II, III, par M. E. Bréhier.
L'Empereur Julien, tome I, 2e partie. *Lettres*, par M. J. Bidez.
Lucrèce, 2 vol., par M. A. Ernout.
Catulle, par M. G. Lafaye.
Cicéron, *Discours*, tomes I, II, III, IV, par M. H. de la Ville de Mirmont.
Cicéron, *L'Orateur*, par M. H. Bornecque.
Cicéron, *De l'orateur*, tome I, par M. E. Courbaud.
Cicéron, *Brutus*, par M. J. Martha.
Cicéron, *Divisions de l'Art oratoire, Topiques*, par M. H. Bornecque.
Salluste, *Catilina, Jugurtha*, par Mlle Ornstein et M. J. Roman.
Cornélius Népos, par Mlle A. M. Guillemin.
Le Poème de l'Etna, par M. J. Vessereau.
Ovide, *L'Art d'aimer*, par M. H. Bornecque.
Tibulle, par M. M. Ponchont.
Phèdre, par Mlle A. Brenot.
Sénèque, *de la Clémence*, par M. F. Préchac.
Sénèque, *Dialogues*, tomes I et II, par M. A. Bourgery.
Sénèque, *Dialogues*, tome III, par M. R. Waltz.
Sénèque, *Théâtre I*, par M. L. Herrmann.
Pétrone, par M. A Ernout.
Tacite, *Histoires*, 2 vol., par M. H. Goelzer.
Tacite, *Opera minora*, par MM. H. Goelzer, H. Bornecque et G. Rabaud.
Tacite, *Annales*, tomes I, II, III, par M. H. Goelzer.
Perse, par M. A. Cartault.
Juvénal, par MM. P. de Labriolle et F. Villeneuve.
Apulée, par M. P. Vallette.
Saint-Cyprien, *Correspondance*, 2 vol., par M. Bayard.
Saint-Augustin, *Confessions*, 1 vol., par M. P. de Labriolle.

2° COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES

Histoire de la littérature latine chrétienne (2e édition), par M. P. de Labriolle.
Règles pour éditions critiques, par M. L. Havet.
Sur les traces de Pausanias, par Sir J. G. Frazer.
Sénèque prosateur, par M. A. Bourgery.
La Louve dv Capitole, par M. J. Carcopino.
Le Théâtre de Sénèque, par M. Léon Herrmann.
Octavie, *Tragédie prétexte*, par M. Léon Herrmann.
Les idées politiques d'Isocrate, par M. G. Mathieu.

3° COLLECTION DE COMMENTAIRES D'AUTEURS ANCIENS

Théophraste, *Caractères, Commentaire, exégétique et critique*, par M. O. Navarre.
Lucrèce, *Commentaire*, tome I, par MM. A. Ernout et Robin.

4° COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS

Iuliani imperatoris Epistulae, Leges, Poematia, Fragmenta varia, coll. rec. I. Bidez et Fr. Cumont.
De Re Metrica tractatus graeci inediti, cong. rec. W. J. W. Koster.
Le Maroc chez les Auteurs anciens, par M. R. Roget.

5° COLLECTION NÉO-HELLÉNIQUE

Histoire de la Littérature grecque moderne, par M. D.-C. Hesseling.
Pages choisies des Évangiles, par M. H. Pernot.

6° COLLECTION DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE

Guillaume Budé et les Origines de l'humanisme en France, par J. Plattard.
L'Adolescence de Rabelais en Poitou, par J. Plattard.
Méthodes de l'Histoire Littéraire, par Gustave Lanson.
Description phonétique du présent et du verbe, par M. Henry Bargy.
A Coblence, par M. Pierre de Vaissière.
Krupp et Thyssen, par M. Raphaël.
L'Œuvre de l'Espagne en Amérique, par M. Carlos Perreyra.
Le drame de Massinger, par M. Maurice Chelli.
Sir Roger de Coverley et autres Essais littéraires, par Sir J. G. Frazer.
Les Mémoires de Jean-Chrysostome Pasek, par P. Cazin.
Adam Mickiewicz et le Romantisme, par S. Szpotanski.
Correspondance inédite de Mickiewicz, par Ladislas Mickiewicz.
Les Têtes de chien, par Jirasek.

194.51
P 724B

32130

PLOTIN
AUTHOR

Ennéades III ed. Bréhier, Emile
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
FEB 4 1974	238
MAR 25 1974	RE
DEC 15 1984	Plo
MAY 13 1985	DEC
DEC 14 1988	

194.51
P 724B

32130